الشهيد في تراث السنّة والشيعة
نموذج : الحسين بن علي

سلوى العمد

رسالة قدّمت لنيل درجة الماجستير
من مركز الدراسات العربية ودراسات
الشرق الاوسط

الجامعة الاميركية في بيروت
كانون أول ، ١٩٨٧

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT.

Thesis Title:

MARTYR IN THE SUNNI AND SHI'A TRADITIONS: THE CASE OF AL HUSSEIN BIN ALI

By

Salwa Al-Amad
(Name of student)

Approved:

Prof. Hisham Nashabeh — Advisor

Prof. Tarif Khalidi — Member of Committee

Prof. Nabil Dajani — Member of Committee

Member of Committee

Member of Committee

Date of Thesis Presentation: February 29, 1988

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

Thesis Release Form

I, Salwa al-Amad

---------------------- authorize the American University of Beirut to supply copies of my thesis to libraries or individuals upon request.

-----------✓----------- do not authorize the American University of Beirut to supply copies of my thesis to libraries or individuals upon request.

Signature: S. Amad

Date: February 29, 1988

ملخـــــص

هذه الاطروحة تبحث في تصور السنّة والشيعة للشهيد في الاسلام . وهي تستند في ذلك الى ما ورد في أدبيات الطرفين حول هذا الموضوع، مركزة الضوء بشكل خاص على الحسين بن علي باعتباره نموذج الدراسة .

السنّة، وهم أهل الحكم عبر مجمل التاريخ العربي الاسلامي، يتأقلمون مع نظم الدولة، ويرون في كل رمز اسلامي شخصية تاريخية بالكامل . واستنادا الى هذا الفهم، فان الحسين بن علي هو في عقائدهم شخصية تاريخية، كغيره من الشخصيات الاسلامية الاخرى . وكربلاء بالنسبة لهم هي حدث تاريخي وقع في مكان وزمان معينين، أي في اطار ظرف تاريخي خاص .

أمّا الشيعة، فان عقائدهم المعارضة لا ترى في كربلاء مجرّد حدث تاريخي، بل هي جزء لا يتجزأ من أيديولوجيا دينية متكاملة . وبالتالي، فان مأساة الحسين في كربلاء بالنسبة لهم، ليست مجرّد مأساة وقعت لشخص الحسين مرّة والى الأبد، بل هي صيغة فعل تتكرر باستمرار، في اطار عقائدي يشير الى الشهادة كمصير للائمة . وفي سياق هذا الاعتقاد، تصبح كربلاء الحسين جزءا من تركيبة أيديولوجية وطقوسية متكاملة .

تكمن أهمية هذا البحث في أن التباين في تصور هاتين الجماعتين للشهيد في الاسلام، ممثلا بنموذج الحسين بن علي، يعكس نهما مغايرا لدى كل منهما حول مجمل الحقيقة الدينية ـ الاجتماعية والسياسية .

المحتويـــات

المقدمــــــة

لكل جماعة انسانية قيمها العليا التي تُعبّر عن حضور خاص لهذه الجماعة في التاريخ . وهذه القيم ليست مجرد معايير أو مقولات فكرية تستعصي على التغيير السريع في غالب الاحيان ، لانها اكتسبت على مرّ الزمن طابع المؤسسة الراسخة ، بل هي قيم حيوية وفاعلة من حيث قدرتها على تحريك الفعل الانساني ، وتوجيه نشاط الافراد والجماعات باتجاه معيّن .

في هذا السياق ، فإنّ الشخصية ــ الرمز المعبّرة عن الهوية المجموعية لجماعة انسانية محدّدة ، هي عُنصر أيديولوجي هام في تحديد الجماعة المعنيّة لهويتها المجموعيّة ، وفي تمييزها لذاتها عن الذوات الأُخرى في المجتمع الأشمل . وهذا العنصر الايديولوجي ، هو أيضا عامل موثّر من حيث قدرته على تحريك مشاعر الناس وتوجيه نشاطاتهم في الممارسة العملية . وكل جماعة بشرية ، دينية كانت أو سياسية أو عرقية أو طبقية ، تتخذ لنفسها رمزا بشريا ، تماما مثلما تنتقي لها شعارا يُشير الى شخصيتها المميزة بمجرد قراءة ذلك الشعار ، الذى قد يُلخّص معاني عدّة في عبارة موجزة وجامعة .

وفي التاريخ ، توجد نماذج من شخصيات تصل في دلالاتها الى حدّ الرمز المعبّر عن حضور خاص في التاريخ لجماعة معيّنة . وهنا تجدر الإشارة الى أنّ بعض

الجماعات يتبنى صورة رمز من أبناء حاضره التاريخي ، كما هو الحال في صورة البطل القومي في عصرنا الراهن . وقد تتبنى الجماعات رمزا من ماضيها ، ترى له حضور المعنى في حاضرها ، لأنّ خصائص معيّنة في شخصه أو مواقفه أو ظروفه ، تتفق مع متطلبات واقع تلك الجماعة . واستحضار العرب المسلمين صورة صلاح الدين الأيوبي كلما واجهوا خطرا مصيريا ، كالخطر الذى تهدّد هويتهم المجموعيّة إبّان الحملات الصليبية ، التي كان لصلاح الدين دور مميز في دحرها ، نموذج على ذلك .

على أنّ في التاريخ البشرى نماذج أُخرى من الأبطال والقادة التاريخيين الذين يمكن تصنيفهم في خانة الرموز الكبار . وقد تجسّد بعض هذه النماذج في الشق المأساوي للبطولة ، أي الشهادة . وهنا تجدر الاشارة الى أنّ ما ينطبق على انتقاء جماعة ما لصورة البطل التاريخي ، يَصحّ أيضاً في حال اختيار جماعة أُخرى لصورة الشهيد . فقد تتخذ جماعة رمزها الشهيد إمّا من حاضر تاريخي له وقع الكارثة على مصيرها ، أو أنها تستعيد هذا الرمز من إرث الماضي ، الذى غالبا ما يحمل حاضر الجماعة بعض عناصره الأساسية . وصورة الامام الحسين بن علي عند الشيعة الاماميين ، التي هي موضع دراسة في هذه الاطروحة ، نموذج على ذلك .

واستنادا الى ما تقدم ، تقترح هذه الاطروحة التعرف على دلالة الرمز في عقائد الشيعة الإماميين من خلال قراءة لمفهوم الشهيد ، كما جاء في عقائد هذه الطائفة ، وكما هو في وقائع الاسطورة المنسوجة حول الحسين . ويتبين لنا مفهوم الشهيد عند هذه الطائفة بوضوح أكثر عندما تطرح في مقابله صورة الرمز الاسلامي عند أهل السُنّة

والجماعة الحاكمين ، والتي تَتَمثَّلْ في شخص البطل التاريخي .

على أن قراءة في تصّور كل من هاتين الجماعتين لرمزها لا تتأتّى إلّا من زاوية التعرف على مضامين التراث المشترك لهاتين الجماعتين حول مفهوم الحكم والحاكم في الاسلام ، وفي الخلفية التراثية لنشأة الرمز الاسلامي . فالتمايز في النظرة بين الجماعتين يبدو جليّا في مضمون العناصر التراثية ، التي تمّ انتقاؤها أو التأكيد عليها دون غيرها ، من قبل هذه الجماعة أو تلك .

وبناء عليه ، فإنّ البحث هنا يهدف الى تسليط الضوء بشكل خاص على صورة الشهيد عند الشيعة المعارضين في مقابل صورة البطل التاريخي لدى السُنّة الحاكمين ، من خلال تبيان التمايز في تصور كل من هاتين الجماعتين للشهيد في الإسلام ، ممثلا في نموذج واحد هو الحسين بن علي بن أبي طالب .

وينطلق البحث في ذلك من فرضية أنّ أهل السُنّة والجماعة ، وهم أهل الحكم عبر التاريخ العربي الاسلامي ، يتأقلمون مع فكرة الدولة المركزية ، ويرون في كل رمز اسلامي – تبعا لما تمليه ضرورات الحكم – شخصية تاريخية بالكامل . لذا يُلحظ أنّ رمز السُنّة هو في الاغلب بطل الفتوحات أو رجل الدولة القدير . أي أنّ الرمز في عقائد السُنّة هو بالاجمال صانع الانتصارات للتاريخ الخاص بهذه الجماعة . وينسحب الأمر نفسه على مفهوم السُنّة للشهيد في الاسلام ، وذلك من زاوية الحضور التاريخي للشهيد ، باعتباره بطلا سقط في الطريق نحو الهدف المرجوّ من فعل البطولة .

واستنادا الى هذا الفهم ، فانّ الحسين بن علي هو بالنسبة للسُنّة الحاكمين ،

شخصية تاريخية نالت الشهادة في اطار ظرف تاريخي خاص . والسُنّة في معالجتهم لكربلاء الحسين ، غالبا ما يسعون الى دراسة هذا الوضع الخاص بالحسين في التاريخ من زاوية منظورهم المرتكز الى دراسة المعطيات التاريخية التي أدّت الى وقوع مأساة كربلاء والى استشهاد الحسين فيها .

في المقابل ، نجد أنّ تصور الشيعة الاماميين للرمز ذاته ، غالبا ما ينطوى على موقف أيديولوجي . اذ يتّم التعامل مع استشهاد الحسين في كربلاء لا كحدث تاريخي فحسب ، بل كقضية لها دلالتها ومعناها الذى يغلب على أي معنى آخر في التاريخ . لهذا نجد العديد من مؤلفات الشيعة يتعامل مع معركة كربلاء باعتبارها جزءاً من صيغة فعل له طابع الديمومة التي تتجاوز الزمان والمكان . فكربلاء عند الشيعة هي جزء من كلّ أيديولوجي وطقوسي متكامل ، ينتقل بالحسين من واقع التاريخ الى حيّز الايديولوجيا الحاضرة أبداً في ذاكرة المؤمنين .

هذا التفسير الأيديولوجي لوقائع التاريخ الاسلامي عموما ، والمتعلق منها بتاريخ التشيّع على وجه الخصوص، استوجبه الموقع المعارض للشيعة الاماميين . وقد اتخذ موقع المعارضة هذا أبعاداً مختلفة في مجالات عدّة من بينها صيغة التنظيم الداخلي لهذه الطائفة ، فضلا عن الحدّ الايديولوجي ، الذي تركّز هذه الاطروحة عليه باعتباره أكثر الحدود فاعليّة وأثراً في تعزيز روح الجماعة لدى هذه الطائفة ، ولدى أي جماعة انسانية أخرى تعيش وضعا مماثلا ، سواء أكانت هذه الجماعة دينية أم عرقية أم غير ذلك .

صحيح أنّ موقع كل من السُنّة والشيعة الاماميين من السلطة في الاسلام قد فرض على كلّ منهما فهما مغايرا للذات السياسية الإسلامية ، وبالتالي تصوّرا مختلفا لنموذج

الحاكم المسلم . وصحيح أيضا أن هذا الافتراق في تصور كل من هاتين الجماعتين للرمز الاسلامي ، ولشخص الحسين بن علي ، باعتباره نموذج الدراسة هنا ، يعكس افتراقا أيديولوجيا بينهما فيما يتعلق بمسألة السلطان الزمني ، غير أنّ هذا الأمر لا ينسحب بالضرورة على جوانب دينية أُخرى . ففي هذا المضمار توجد شواهد عدّة تُشير الى اختلاف بين المذاهب السُنّية الأربعة في بعض المسائل الفقهية (انظر : الفصل الثاني ، ص ٨١ ، هامش رقم ٣) ، أكثر مما هو الحال مع المذهب الخامس ، وهو المذهب الشيعي المعروف بالمذهب الجعفري .

يبقى أنْ نشير الى أن هذه الاطروحة ستحاول الاجابة على الموضوعات الواردة فيها بأربعة فصول : الأوّل ، وهو يبحث في تأسيس نظري للموضوع ، يُعالج في جانب أساسي منه الايديولوجيا والمقاربة الايديولوجية للتاريخ في بعدهما الانساني العام . إذْ في التمييز بينهما يطمح البحث الى التعرف على تصور الشيعة الاماميين لتاريخهم الخاص ولذاتهم المجموعية . والبحث هنا يفترض أنّ هذه الذات إنما جاءت تعبيرا عن هويّة دينية ـ سياسية ذات جوهر معارض . كما يُفردُ هذا الفصل بنداً خاصا لمعنى السياسة في المقاربة الأيديولوجية ، علاوة على تسليطه الضوء على خصائص أيديولوجيا الطوائف بوجه عام ، والتي هي محطُّ اهتمام خاص في هذا المضمار .

يحصر الفصل الثاني اهتمامه في كيفية نُشوء المعارضة في الاسلام ، ومن ثمّ استقرار هذه المعارضة كظاهرة طائفية عبر التاريخ العربي الاسلامي . ويُسلّط الضوء في هذا الفصل بنحو خاص على الطائفة المعروفة بالشيعة الامامية (أو الاثني عشرية) ، باعتبارها

موضوع الدرس، وباعتبارها أيضا الطائفة الاكثر تمثيلا لايديولوجيا المعارضة فـــي الاسلام • ويعرض هذا الفصل في أحد بنوده لمقولة الامام التي هي الركيزة الأساس في عقائد الشيعة الاماميين ، مبيّنا أهم نقاط الافتراق بين السُنّة والشيعة في هذا الميدان •

ويشتمل الفصل الثالث على عرض وتحليل لفكرتي البطل والشهيد في التراث الاسلامي • ويسعى هذا الفصل للتعرف على التمايز الحاصل في نظرة كل من السنّة والشيعة للشهيد في الاسلام ، كمدخل للتعرف على صورة الرمز الاسلامي المعبّر عن الهوية المجموعيـة لكل منهما •

أمّا الفصل الرابع والاخير ، فيهدف الى عرض قصة الحسين بن علي في بُعديهـا التاريخي والأُسطوري ، تمهيدا للتعرف على نقاط عدّة أبرزُها : الجذر التاريخي لاسطورة الحسين ، والعناصر المكونة لهذه الأُسطورة ، وكيفية إحالة الحسين الى نظيره الميثولوجي من خلالها • ويُميّز هذا الفصل بين مكوّنات الاسطورة ، ذات البعد الانساني العام ، وبعيد الاثر من حيث العراقة والقدم في التراث الانساني الأشمل ، وبين الوظيفة التضامنيّة التي تؤديها هذه الأُسطورة في أوساط المحازبين من أبناء جماعة محدّدة هي الطائفـة الإماميـة •

كما يجرى هذا الفصل دراسة مقارنة لتصور كل من السُنّة والشيعة لشخص الامـام الحسين باعتباره النموذج التطبيقي للدراسة النظرية • والمقارنة في هذا الجانب مـن الدراسة تُبيّن الى حدٍ كبير كيفية استيعاب كلّ من هاتين الجماعتين للتراث الاسلامـي الأشمل • ولسوف يجد المرء نفسه حيال ذلك ، أمام نموذجين عقائديين ضمن اطـار

التراث الديني الواحد : أيديولوجيا الطائفة المعبّرة عن السيادة الذاتية للطائفة ، في مقابل أيديولوجيا الدين ، مُعَبَّرٌ عنها في سيادة الشرع الديني (استنادا الى مقارنة وردت في الفصل السادس من مخطوط قيد الطبع لفؤاد أ. خوري ، حول تنظيم الدين والطوائف في الاسلام) على مستوى الدولة الاسلامية ككل ، أي على مستوى الجماعة وفقا للمصطلح الاسلامي السائد .

أخيرا ، لا بُدّ من الاشارة الى أنّ هذه الدراسة معنيّة الى حدّ كبير بتتبّع مصدر الحيوية الدائمة للحدث التاريخي في أيديولوجيا الشيعة الاماميين ، والتي ترتكز في جانب هام منها على مقولة " الامام الشهيد " . وما يهمنا في هذا المضمار ، هو "استنطاق" المكونات الداخلية لهذه العقائد بهدف التعرف على الذات المجموعية لهذه الطائفة ، من خلال تصوّرها لرمزها الشهيد .

من المهم الاشارة هنا الى أنّ هذه الدراسة لا تحاول بأي شكل من الاشكال التعرض بالتقييم لأيّ من أيديولوجيا السُنّة أو الشيعة ، كما أنّها لا تسعى الى تقييم ثورة الامام الحسين ، بل تطمح بكل ما تتطلبه الدقّة العلمية من تجرّد للتوصل الى معرفة العقائد الدينية السياسية المعارضة التي تنطوي عليها أيديولوجيا الطائفة في الاسلام في نموذج الشيعة الاماميين .

الفصـــل الأول

في الأيديولوجيا والمقاربة الايديولوجية للتاريخ

١ . مدخل نظرى

أ . أصل المصطلح والمعنى الذي آل اليه

عندما ألّف ديستوت دو تراســـــي (Destutt de Tracy) مصطلـــــح الأيديولوجيا ، الذى معناه الحرفي "علم الأفكار" ، كان يطمح الى تأسيس علم للأفكار يحلّ محل الميتافيزيقيا التي فقدت مكانتها اثر الانقلاب الفكرى والسياسي الذى أحدثته الثورة الفرنسية في العام ١٧٨٩ . وقد أراده دو تراسي علما يصف التاريخ الطبيعـــي لأفكار العقل البشري ، ويبحث في الطريقة التي تتمّ فيها صياغة هذه الأفكار[1] . أي أنه أراد للايديولوجيا أن تكون علما تجريبيا ، يتمتع بدرجة اليقين نفسها التي تتمتّع بهـا العلوم الطبيعيـــة .

على أنّ علم الأفكار هذا ظلّ طموحا ، بعد أن ابتعد معناه عن المسار العلمي الذى رُسم له . اذ اكتسب هذا المصطلـــح سـمة سلبيـــة غلبت على السياق العام لاستعماله ، وأصبحت هذه السمة بمثابـــة القاسم المشترك لغالبيـــة الآراء التـــي تعرضـــت لمســـألة الأيديولوجيا من حيـــث المفهوم والوظيفة والغايـــة . وهـــذه السـمة الغالبـــة هـــي التي تطابـــق ما بيـــن الأيديولوجيا والأفكـــار المجـــردة ، غيـــر القابلـــة للتطبيــــــق

---

(١) George Lichtheim, " The Concept of Ideology." , In: Studies in the Philosophy of History; Selected Essays from History an Theory, ed. George H. Nadel, (New York : Harper and Row Publishers, 1965), P. 151 .

في المسار التاريخي للتجربة الانسانية ، وهي أيضا السمة التي يتبناها السياسيون ، في الأرجح . ولم يكن هذا الامر صدفة ، فقد كان نابليون هو أول من كـال ضربة قاصمة للايديولوجيا ولمن سمّاهم بالأيديولوجيين ، عندما اصطدمت الأهداف العملية لسياسته بآراء هؤلاء ، فقام بطردهم من عضوية شعبة العلوم الاخلاقية والسياسية في معهد فرنسا الوطنـي (Institute National) معتبرا ايّاهم أصحاب تصورات غير عملية ، مطلقا عليهم ، بهدف التسخيف ، لقب "الايديولوجيين"[1].

في سياق ما تقدم ، يُشار الى أنّ هذا المعنى السائد للأيديولوجيا ، اقترن في مؤلفات العديد من المفكرين ، ومن أبرزهم كارل ماركس (K. Marx) وكارل مانهايم (K. Mannheim) بعبارات أشارت مباشرة او مداورة للمنحى السلبي الذى اتخذه معناها . فالأيديولوجيا ، فضلا عن أنها ، بالنسبة لسياسي كنابليون ، مجرد أفكار غير عملية وغير واقعية ، فهي في رأي ماركس ليست إلّا تعويضا مثاليا عن البؤس الواقعي ، ولهذا اقترنت عنده بالوعي الزائف والمغلوط للحقائق الاجتماعية والاقتصادية . ولهذا أيضا ، اعتبر ماركس الأيديولوجيا بمثابة "وهم جماعي مشترك" لأعضاء طبقة محددة . وفي التاريخ ، ارتبط هذا الوهم بشكل مميز مع تلك الطبقة"[2]. واعتبر مانهايم ، أيضا ، أنّ الايديولوجيا بطبيعتها كاذبة ، لأنها تحتوي على نوع من الاخفاء او الحجب للدوافع أو المصالح غير المعلنة أو غير المدركة

---

(1) Encyclopaedia of Philosophy, 1972 ed., s.v. " Ideology.", by : David Braybrooke.

(2) ibid.

بالوعي[١] . ويقدّم دونالد ماك راي (D. MacRae) تعريفا للأيديولوجيا يتضمن كشفا أكثر وضوحا لمحتواها ، بالقول : "الأيديولوجيا هي تشوّش الأفكار بالمصالح العامة أو الخاصة ، المعروفة بالوعي أو القائمة باللاوعي ، وهي أيضا دراسة هذا التشوّش"[٢] . أما ديفيد آبتر (D. Apter) فيصوّر الأيديولوجيا على أنها قناع يُخفي وراءه الدوافع والمظاهر الدونية لدى الانسان[٣] .

وقد عبّر العديد من المفكرين عن هذا المنحى السلبي لمضمون الأيديولوجيا وغاياتها ، في محاولاتهم كشف صلتها بالعلم والفلسفة . فكارلتون (E. Carlton) على سبيل المثال ، يبيّن تناقض الأيديولوجيا مع العلم من حيث المضمون والغاية ، بالقول : فيما يسعى العلم للفهم والمعرفة فإنّ الأيديولوجيا تسعى للاقناع" . ويضيف موضحا جوهر هذا التناقض: " يتعاطى العلم مع المشكلات عقلانيا ، في حين تستخدم الأيديولوجيا رموزا تعبيرية وشعارات تشحذ العواطف وتغذّي الانفعال[٤] .

أمّا فيما يتعلق بماهية الايديولوجيا في مقابل الفلسفة ، فيرى ماركس أنّها ، أي الايديولوجيا ، " شعوذة الفلسفة" ، فيما يرى آبتر أنها على عتبة الفلسفة ودونها تجريدا[٥] .

---

١) International Encyclopaedia of the Social Sciences, 1968 ed., s.v. " Ideology.", by: Harry M. Johnson and Edward Shils.

٢) Donald G. Macrae, Ideology and Society, Papers in Sociology and Politics, (New York: The Free Press of Glencoe, 1961), p. 64.

٣) David Apter (ed.), Ideology and Discontent, (London: The Free Press of Glencoe, Collier, Macmillan Ltd., 1964), p. 16.

٤) Eric Carlton, Ideology and Social Order. (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), p. 27.

٥) Apter, op.cit., p.17.

هذا فيما يتعلق بصلة الأيديولوجيا مع العلم والفلسفة . فماذا عن علاقتها بالدين ؟

يُلاحَظُ أنّه بينما تتعارض الأيديولوجيا مع العلم ،كما سبقت الاشارة ، وتتخذ " لبوس " الفلسفة ، إنْ صحّ التعبير ، فإنها مع الدين على العكس من ذلك ،تدخل في علاقة تناغم بحيث لا ينفي أحدهما الآخر ، بل يُعزّزه ،أو يأتي امتدادا له في حالات خاصة . وهذا ما يُشير اليه كارلتون بالقول : " يمكننا أن نرى الدين كجزء من روءية أيديولوجية شاملة ، وبذا يمكن تصنيفه كواحدة من صيغ الأيديولوجيا" . ويضيف : " كل الأديان أيديولوجيات ، لكن ليس كل الأيديولوجيات أديانا "[1] .

علـى أنّ مسألة الأيديولوجيا ليست على هذا القدر من الحرفية والتبسيط ، سواء من حيث التعريف أو المضمون ، أو من حيث الخصائص والوظائف . وقد أشار بعض المفكرين الى الشك القائم حول مكانة الأنكار في أُصول الحركة التاريخية[2] . وهذا ما يدعو الى ضرورة استيضاح المزيد من المعاني التي تتصل بهذا المصطلح ، والتي تنعكس في استعمالاته في العديد من الحقول ، بدءاً من استعماله في الحقل السوسيولوجي ، وانتهاءً " بإساءة الاستعمال التي لا تنفصل عن الخطاب السياسي العادي"[3] . فما الذي يعنيه هذا المصطلح فلسفيا وسوسيولوجيا ، بعد أن تعرفنا أوليا على ما يعنيه سياسيا ، في المعنى

---

(1) Carlton, op.cit., p. 37.

(2) Lichtheim, op.cit., p. 148.

(3) ibid.

الذى اجترحه نابليون من قلب متطلبات السياسة العملية في مواجهة الاستدلالات النظرية ؟ .. وكيف يُمكن التعرف على موقع الايُديولوجيا من الحركة التاريخية ؟ ..

ب . مكانة الايُديولوجيا في بنيان التاريخ

تحديد السياق التاريخي للايُديولوجيا هو أوضح ما يكون لدى كارل ماركس . "فنظريته عن تاريخ الأفكار هي جزء من نظريته في التاريخ ككل ".[١] . وفي هذه النظرية ، يُشير ماركس الى الأساس المادي لولادة الايُديولوجيات ، ويبين عنصر الزيف فيها . وهو يستند في ذلك الى أنّ البنية التحتية لمجتمع ما ، أي القاعدة المادية للانتاج (قوى الانتاج وعلاقات الانتاج السائدة) ، هي التي تُحدّد ما يعرف بالبنية الفوقية ، أي التعبيرات الحقوقية والسياسية والأدبية والاخلاقية ، ومجمل النتاج الذهني للمجتمع المعني .

بهذا يُريد ماركس أنْ يقول أنّ الظروف الاجتماعية والتجربة المعاشة هي التي تُحدّد وعي البشر وليس العكس : " ليس وعي الناس هو الذى يُحدّد وجودهم المادي ، بل إنّ وجودهم الاجتماعي هو الذى يُحدّد وعيهم ".[٢] . ويبين ماركس أنّ المجتمع الطبقي هو أرضية خصبة لظهور الايُديولوجيات . وفي هذا الصدد يضيف بأنّ التمييز بين العامل الفكري والعامل اليدوي ـ وماركس يفترض حصول هذا التمييز باكرا في تاريخ البشرية ـ هو شرط ضروري لوجود

---

١) ميشيل نادية . الايديولوجيا : وثائق من الاصول الفلسفية ، ترجمة : أمينة رشيد وسيد البحراوي (بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٦٨) ، ص ١٠٨ .

٢) Karl Marx, Marx/Engels Werke, Bd.13: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort (Berlin: Dietz Verlag, 1971) S.9.

الأيديولوجيا . فتقسيم العمل الذى استتبع بالضرورة اغتراب الانسان عن أخيه الانسان ، هو "... شرط كاف لظهور هذا الشكل أو ذاك من أشكال وعي الواقع واستمراره مجسدا في الأيديولوجيا"[١] .

يُبيِّنُ طرح ماركس هذا في طياته ملمحين أساسين من ملامح الأيديولوجيات ، الاول : هو الملمح التضامني ، ودوره في بلورة الجماعات الانسانية ، وماركس هو أوَّلُ من أوضح هذا الملمح[٢] . والثاني ، هو عنصر الزيف الذى تحمله الأيديولوجيات ، والذى يتمثل في أنّ الأفكار التي تُفرِزُها المجتمعات الطبقية إنما هي " صور مشوشة للحقيقة الاجتماعية ، وهي ناقل غير فعّال نسبياً لهذه الحقيقة "[٣] . وهذه الأفكار هي أيضا وعي مغلوط ، لأنّ الأيديولوجيات في رأي ماركس ، "تُسيءُ فهم الحقائق التاريخية (الآنية) لمصلحة أُخرى مستديمة"[٤] .

يعكس ملمحا الأيديولوجيا المشار اليهما فيما تقدم ، حقيقةَ أنّ المعطى التاريخي هو الذي يَفرِزُ الأيديولوجيات وعموم الأفكار التي يُنتجها العقل البشري . كما يُشيران إلى أنّ "الوعي هو منذ البدء نتاج اجتماعي ، ويبقى كذلك

---

١) <u>E. Philo.</u>, s.v., " Ideology ."

٢) Apter , <u>op.cit.,</u> p. 18, 19.

٣) <u>E. Philo</u> ., s.v., " Historical Materialism." by : H.B. Acton.

٤) <u>ibid.</u> s.v., " Ideology ."

ما بَقِيَ الإنسان . وهو ليس في البداية إلّا وعي الوسط الأقرب ، ووعي العـــلاقة المحدّدة مع أشخاص آخرين وأشياء أُخرى قائمة خارج الشخص الذي يعيها ".(١)

كما تنعكس تاريخية الايديولوجيات في أنّها ، رغم اتخاذها صيغة مفاهيم مجرّدة ، تميل الى الثبات والشمولية ، إلّا أنّ مضمون هذه المفاهيم يتغير عبر التاريخ من زمان لآخر ومن مكان لآخر . فلكل جماعة تاريخية قيمها الخاصة التي تأصلت في التاريخ الخاص بتلك الجماعة(٢) . وما على المرء - يقول ادوارد هـ . كار (E.H. Carr) - " سوى أنْ يدرس نظام القيم السائد في حقبة ما أو بلد ما ليدرك الى أي حدّ ساهمت وقائع البيئة في صنعه ".(٣)

صحيح أنّ الأيديولوجيا كمصطلح نشأت حديثا ، الا أنّها كظاهرة تاريخية قديمة قدم المجتمع الانساني ذاته . فالأيديولوجيا نتاج حاجة الانسان الى ايجاد خريطة معرفية يُحدِّدُ على أساسها موقعه من الحياة والكون . وحدود أيديولوجيا ما هي بحدود الجماعة التي تتبنّاها . فقد تُعبِّر الايديولوجيا عن أُمة بكاملها كالأيديولوجيا القومية ، أو عن طبقة كما هو الحال في أيديولوجيا الطبقة البرجوازية ، أو عن شريحة أو فئة اجتماعية محدّدة ، تَتَّخِذُ إطاراً لنفسها في تنظيم سياسي يُعبِّرُ عن كينونتها المستقلة من حيث الهوية الاجتماعية - السياسية

---

١) Karl Marx, Marx/Engels Werke, Bd. 3: Die Deutsche Ideologie, (Berlin: Dietz Verlag, 1969), S. 31.

٢) Edward Hallett Carr, What is History, New York: Alfred A. Knopf, 1962), p. 108.

٣) ibid, p.173.

والفكرية . وقد تنشأ الأيديولوجيات بمبادرة فرد أو مجموعة من الافراد المنظرين . على أنّ انتشارها مرهون بظرف تاريخي مؤات ومزاج شعبي متجاوب [١] ، يؤمّنان للأيديولوجيا الأرضية اللازمة لتحقيق حالة التضامن الجامعة للمحازبين .

في ضوء ما تقدم ، وفي ضوء الكثير من التعريفات المتوفرة لهذا البحث ، يُمكن للمرء أنْ يُحدِّدَ المفهوم الفلسفي والسوسيولوجي للأيديولوجيا على النحو التالي : فلسفيا ، الأيديولوجيا هي علم الأفكار المستمدة بشكل أساسي من الحس أو الشعور (Sensation) . وهي علم تفرّع عن الفلسفة أو السيكولوجيا [٢] . ويدرس هذا العلم أُصل الأفكار الناشئة وطبيعتها وكيفية نشوئها . وفي أُكثر من تعريف [٣] إشارة الى الطابع التنظيرى أو التأملي لهذه الأفكار ، مما يجعلها أقرب الى نظريات مثالية غير قابلة للتطبيق العملي . أمّا سوسيولوجيا ، فيعرّف قاموس كولدج الأميركي الايديولوجيا بأنها : " هيكل عقائدي وأُسطورة ورموز لحركة اجتماعية ، أو مؤسسة ، أو طبقة ، أو جماعات واسعة . وهذا الهيكل العقائدى ... الخ يستند الى خطة سياسية وفكرية ... الى جانب النيّة في وضع هذه الخطة موضع التنفيذ [٤] وفي الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية أنّ

---

١) See : George Sorel. Reflections on Violence,(London: George Allen and Unwin LTD., 1916), Chap. III.

٢) The Oxford English Dictionary, 1961 ed., s.v. " Ideology."

٣) ibid., see also: s.v. " Ideology." in : Webster's Dictionary, 1952 ed. and in: The American College Dictionary, 1965 ed.

٤) A. C. D. op.cit.,

الايديولوجيا " ... عبارة عن صيغة مختلفة لنماذج من المعتقدات المعرفية والاخلاقية حول الانسان والمجتمع تنتشر في كل المجتمعات البشرية "[(١)]. أمّا قاموس وبستر ففيه التفسيرات السوسيولوجية الآتيـــة : (أ) تفسير ذاتي لظاهرة ما ، بخاصة الظواهر الاجتماعية . (ب) منظومة أفكار حول الحياة . (ج) أُسلوب أو محتوى تفكير يُعبّرُ عن شخص أو طبقة ما ، مثل : الأيديولوجيا البرجوازية[(٢)] .

بذا تشكّل الأيديولوجيا منظومة من العقائد والمعايير القيمية المدمجـــة بأفكار تأملية يَتمّ على أساسها جميعا تحديد جماعة ما لتمايزها في النظرة الكونية (Weltanschauung) ، وفي التطبيق العملي لهذه النظرة ، عن غيرها مـــن الفئات الأُخرى في المجتمع . ويمكن ادراج الأُسطورة التاريخية والسياسية[(٣)] في

---

(١) I. E. S. C. op.cit.,

(٢) W. D. op.cit.,

(٣) تندرج في عداد الأُسطورة التاريخية تلك الأساطير التي تتمحور حول حدث تاريخي أو شخصية تاريخية احيلت الى نظيرها الميثولوجي ، المتمثل في الآلهة في اساطير الأولين ، وفي الأبطال الاسطوريين (انظر :
Mircea Eliade[1]. Myths , Dreams and Mysteries, (London : Harvill Press 1960), Chap. I.

أما الاسطورة السياسية ، وهي إحدى سمات الأيديولوجيا في العصر الحديث ، فتقدم الموسوعة البريطانية نموذجا عنها في العقيدة الماركسية التي تقول بحتمية انحلال الدولة وسيادة المجتمع الشيوعي (انظر :
Encyclopaedia Britannica, 15th. ed., s.v. " Myth and Mythology." By: K.W. Bo.

ويرد في مؤلف جورج سوريل حول العنف شيء من قبيل الأُسطورة السياسية حول عقيدة " الاضراب العمالي العام " ، التي يعتبرها سوريل اسطورة سياسية لانها تؤمن حالة التضامن لطبقة محددة من خلال الزخم المعنوي الذى توفره هذه الأُسطورة لتلك الطبقة . على أن ميرسيا ايلياد ينفي عنها صفـــة الاسطورة ، معتبرا إيّاها حلبة صراع سياسي ، لا تتوفر فيها مرجعية أُسطورية (انظر بالتتابع :
Sorel, op.cit.; Eliade[1], op.cit., Chap. I.

عداد العناصر المُكوِّنة للأيديولوجيا وللمقاربة الأيديولوجية للتاريخ . فالخصائص المشتركة(١) للأيديولوجيا والأسطورة تقترح ادراجهما وظيفيا في اطار واحد، خاصة فيما يتعلق بالوظيفة التضامنيّة لكل منهما ، والتي يُرجّح أنّ الأيديولوجيا قد استلهمتها أصلا من الأسطورة (٢) .

تُشير محاولة التعريف أعلاه الى استحالة التفكير اللاأيديولوجي . كما تُشير الى أنّ الجماعات البشرية بدون استثناء تحمل في نظرتها الكونية عناصر الأيديولوجيا المعبِّرة عن هويتها الجموعية المتميزة . ذلك لأنّ كل الجماعات الانسانية تُكثّف بعض عناصر واقعها ، عاكسة بذلك وضعها الراهن وتطلعاتها المستقبلية بصيغة أيديولوجيا . على أنّ التمايز بين جماعة وأُخرى يبدو في تبنّي جماعة ما دون غيرها موقفا من التاريخ أيديولوجيّا . وموقف كهذا هو ما تُشيرُ اليه هذه الأُطروحة على أنه المقاربة الأيديولوجية للتاريخ . فما هي هذه المقاربة ؟ وعلى أي الأُسس يتم

---

١) الايديولوجيا نظام رمزي وكذلك الاسطورة . كلاهما يُكثّف الواقع ولكن بصيغة مختلفة: الاسطورة تكثفه من خلال الممارسة والطقس ، والايديولوجيا تكثفه من خلال اللغة في صيغة شعار او مقولة ايديولوجية . كلاهما يحيل الواقع الى بعده الميثولوجي ، بارجاعه الى نماذج بدئية لا توجد الا في عالم القداسة القائم في الزمن الميثولوجي . علاقة الاسطورة والايديولوجيا مع المقدسات هي علاقة مركزية . وهما في هذا تلتقيان مع الدين ، وتستعيران منه نزعته الايمانية . بل إنّ رمزية الأسطورة — استنادا الى ايلياد ، لا تفهم إلا من خلال اعتبار الاسطورة ظاهرة دينية (انظر : (Eliade[1] , op.cit., p. 23-27).

٢) يشير ايلياد الى أنّ احدى الخصائص الاساسية للاسطورة هي قدرتها على خلق نماذج متّبعة لمجتمع بأسره . الأمر نفسه ينسحب على الأيديولوجيا التي تخلق هي الاخرى نماذج شبيهة عبر صياغة لغة نظرية تُشكل قاسما مشتركا لأفراد جماعة بعينها . وصياغة كهذه لم تكن تتوفر للعالم القديم ، الذي غالبا ما كان يُعبِّر عن تصوراته من خلال الرمز والأسطورة والطقس .

Mircea Eliade[2]. Myth of the Eternal Return; transl. from the French by Willard R. Trask (New York: Pantheon Books, 1965), p. 32.

تحديدها ؟ هذا ما سيحاول البند التالي الاجابة عنه .

ج . المقصود بالمقاربة الايديولوجية

يُقصد بالمقاربة الأيديولوجية للتاريخ ذلك النوع من التفكير الذى يَستمدُّ مرجعيته في العلاقة مع العملية الزمانيّة من عقائد وأفكار لها طابع ميثولوجي من حيث الوظيفة التاريخية . فالأُسطورة مثلا ، تكثّف بعض عناصر الواقع في صيغة طقوس وممارسات تحمل دلالات تشير الى تكرار ايماءات نموذجية (Paradigmatic gestures) أو تقليد لطراز بدئي (Archetype) [١] أي أنّ الأُسطورة تُحيل التاريخ الى بعده الميثولوجي . وهذا ينطبق على المقاربة الأيديولوجية التي تحيل التاريخ الى بعده الميثولوجي أيضا من خلال صياغتها له في لغة نظرية تنزع نحو الثبات والاطلاق ، مستخدمة في سعيها لتكثيف بعض عناصر الواقع رموزا تُشير الى هذا البعد من خلال طرحها شعارات مطلقة كالعدالة والمساواة والحرية . وهي شعارات غالبا ما يتمّ طرحها في اطار يُناظرُ الأُسطورة وظيفيّاً من حيث القدرة على فرض الفاعلية وقوة التأثير [٢] الاجتماعيين .

وهذا السعي في الأُسطورة نحو تقليد نموذج أصلي أو تكراره ، والسعي في المقاربة الأيديولوجية نحو إحالة الحدث التاريخي أو الشخصية التاريخية الى بُعْدِها المطلق ، يطرحان مباشرة مسألة العلاقة مع التاريخ ، إذْ أنّ إحالة الواقع التاريخي الى بُعده الميثولوجي تحمل في ثناياها محاولة الغاء العنصر الزمني الدنيوي

---

١) See : ibid, Chap. I.

٢) E. B, s.v., " Myth and Mythology."

. (Profane time) الفاني والموقت على شاكلة الانسان ، والذى يقابلـه ميثولوجيّاً الزمن القدسي (Sacred time) الباقي والخالد على شاكلة الآلهة[١] .

ويفسّر ايلياد (Eliade) رمزية هذا الالغاء للعنصر التاريخي بإحالته الـى جذره الميثولوجي ، بسبب أنّ المفهوم البدئي للوجود لم يكن يعتقد بالحصول على الحقيقة إلّا من خلال تكرار نموذج متّبع (Exemplary model) ، وأنّ كل شيء يفتقر الى هذا النموذج لا معنى له ، وبالتالي يفتقر الى وجود حقيقي[٢] .

وهكذا ، فإنّ التاريخ (البشري) لا يكتسب معناه إلّا في احالته لنموذج بدئي ، وهذا يعني ، عمليا ، توقفه عن كونه تاريخا . ويورد ايلياد فعل التضحية كمثال على إلغاء الزمن من خلال تقليده نماذج أصليّة بالإشارة الى أنّ كل تضحية انما تكرّر التضحية الأولى وتتطابق معها [٣] .

السعي نحو الغاء التاريخ (الدنيوي) هو احدى السمات المميزة للمقاربـة الأيديولوجية للتاريخ . وهي تتمايز في هذا الجانب عن غيرها من الأيديولوجيات التي يبدو فيها عنصر التاريخ أكثر حضورا وأقل تكثيفا . فالأيديولوجيات على وجه العموم ، تنزع نحو تكثيف بعض عناصر الواقع . وينزع البعض منها الى توظيف الأسطورة التاريخية أو السياسية (أو الاثنتين معا) في سياق السعي لتحقيق برنامج

---

١) Eliade, op.cit., p. 36.

٢) ibid., p. 34.

٣) ibid., p. 35.

سياسي او اجتماعي محدد ، حيث تؤمّن الأُسطورة للأيد يولوجيا الأرضية اللازمة للحالة التضامنيّة المطلوبة في أوساط المحازبين . وهي أيضا ، أي الأيد يولوجيا ، تلتقي مع المقاربة الأيد يولوجية للتاريخ من حيث سعي كل منهما لتعزيز التضامن الداخلي للجماعة المعنيّة . إلاّ أنها تختلف معها من حيث المرجعية في العلاقة مع الواقع التاريخي . فالمقاربة الأيد يولوجية تستمدّ مرجعيتها كما سبقت الإشارة ، من الزمن الميثولوجي الذى يتجاوز التاريخ الواقعي الى ما هو فوق تاريخي . وفي هذا التوجه يكمن السعي الضمني نحو الغاء العنصر التاريخي . أمّا الايد يولوجيات التي تنزع في سياقها العام نحو مقاربة تاريخية للتاريخ ، فغالبا ما تستمد أُسطورتها من الواقع التاريخي ذاته ، ساعية بذلك إمّا الى تغذية هذا الواقع والعمل على تعزيزه ، وامّا الى تعديله أو تغييره .

ويمكن المرء أن يجد نموذجا لهذا التمايز في المقارنة بين أيد يولوجيا السُنّة وأيد يولوجيا الشيعة الإماميين فيما يتعلق بتصور كل منهما للرمز الاسلامي ، وذلك من خلال تبيان التمايز بينهما في تصور كل منهما للشهيد في الاسلام ممثلا بنموذج الحسين بن علي .

فمن حيث المبدأ ، يَجدُ المرءُ تكثيفا لصورة الرمز الاسلامي في أيد يولوجيا الجماعتين ، غيرَ أنّ هناك تمايزا بينهما في حقيقة أنّ أيد يولوجيا السُنّة ترى في الشهيد شخصية تاريخية بالكامل ، لأنّ الشهيد في عقائد السُنّة هو امتداد لشخص البطل التاريخي [١] ، فيما يُحيل أيد يولوجيّو العقائد الشيعية شخص الشهيد الى نظيره

---

١) انظر الفصل الرابع من هذه الاطروحة

الميثولوجي ، الماثل في أساطير الأنبياء الأولين . ولذا يلحظ أنّ مؤلفات هؤلاء غالبا ما ترجع التاريخ الشخصي للحسين للتاريخ القدسي ، الأزلي والأول[١] .

هنا تجدر الملاحظة أنّ عقائد السُنّة تُوظّفُ المكثّفات (بتشديد الثاء وفتحها) الأيديولوجية في خدمة التاريخ الواقعي ، فيما تستخدم عقائد الشيعة وقائع التاريخ لتوظّفها في إطار تصورها الميثولوجي للوقائع التاريخية ذاتها ، بما يخدم الغايات العملية لأطروحاتها الايديولوجية .

هذه الأطروحة تفترض أنّ تجربة السُنّة في الحكم اقتضت ايجاد المبررات الأيديولوجية لما هو قائم تاريخيا ، أي ما تطلبته ضرورات تطبيق الشرع الديني عبر سلطة الخليفة الحائز على البيعة ، فكانت صورة رجل الدولة وبطل الفتوحات هي المعبّرة عن أيديولوجيا أهل الحكم ونهجهم في الممارسة التاريخية . وحين يُمجّـدُ السُنّة فترة الخلفاء الراشدين فإنهم يطرحون بذلك نموذجهم الاسلامي للرمز بالتأكيد على "نهج السلف الصالح" . وهو السلف التاريخي الذي اليه يعود فضل تأسيس دولة الاسلام وتركيز دعائمها .

في مقابل ذلك ، يجد المرء أنّ موقع الشيعة كمعارضة دينيّة ـ سياسيّة فرض عليهم البحث عقائديا عن معوّض للتاريخ الواقعي ، الذي هو من الناحيـــة الرمزية ليس تاريخهم . لذا تسعى عقائد الشيعة (رمزيا) لإلغاء هذا التاريخ بأحداثه وأشخاصه ، وذلك باحالته الى قيمة ومعنى ليصبح رمزا ، عاكسة من خلال هذه الإحالة روحيتها المعارضة للواقع التاريخي من خلال رفع شعار "ديمومة الثورة" و "إمامة الشهيد" .

---

١) لمزيد من التفاصيل ، انظر : الفصل الرابع .

وعقائد المعارضين غالبا ما لا تسامح التاريخ بسهولة • وهي بذلك تتطابق مع الميثولوجيا في سعيها للخروج من سياق الزمن العادي والدخول في زمن خارج دورة التاريخ العادية[1] • هذا الخروج من الدورة العادية للزمن يتمّ عبر الوسيط الرمزي للأُسطورة أو الأيديولوجيا ، أو من خلال تكامل الاثنتين معا في صيغة أيديولوجيّة محدّدة ، كما هو الحال في عقائد الشيعة الإماميين التي تجمع بين شعار الثورة وأُسطورة الامام الشهيد في اطار وجهة نظر كونيّة شاملة •

يُشيرُ ما تقدم الى تطابق من حيث الجوهر والوظيفة بين الأيديولوجيا والميثولوجيا بوجه عام • فالأيديولوجيا ، كما الميثولوجيا ، تسعى لوضع نماذج عليا لمجتمع بأكمله • وفي إطار برامجه العملية قد يستخدم بعض الايديولوجيات الأساطير القديمة ليوظفها في اطار خطة لاحداث تغيير معيّن في حركة التاريخ[2] •

تجدر الاشارة هنا الى أنّ لفظة أيديولوجيا ترد في هذا البحث للدلالة على المقاربة الأيديولوجية للتاريخ (الا إذا أُشير الى غير ذلك في حينه) ، وذلك تمييزاً لها عن الأيديولوجيات الزمانية التي تطرح لنفسها برنامجا لتحقيق هدف سياسي أو اجتماعي يأخذ حيّزه الى التنفيذ في إطار زمان ومكان معينين •

---

١) الخروج عن السياق العادي للزمن هو نزوع طبيعي لدى الانسان على وجه العموم • وهذا ما يُشير اليه ايلياد ، موردا نماذج على ذلك ، وسائل الترفيه المنتشرة في العالم المعاصر ، مثل المطالعة والوسائل المرئية كالسينما والمسرح • في هذا الاطار يعتبر ايلياد أنّ احساس المشاهد بالدراما في الفيلم او المسرحية إنما هو من الناحية الكيفية تكثيف للزمن الحاضر ، وخروج على سياق دورته العادية • (لمزيد من التفاصيل ، انظر؛ Eliade[1], op.cit., p.34-38)

٢) كما هو الحال في استخدام الحركة الصهيونيّة لأُسطورة " أرض الميعاد " في سياق برنامجها لتأسيس دولة اسرائيل على أرض فلسطين •

٢ . محور الأيديولوجيا : نشوء شخصية مستقلة لجماعة تاريخية صاعدة

أ ـ كيف تنشأ أيديولوجية ما ؟

عند التطرق الى الأيديولوجيا تتبادر الى الذهن مسألتان : كيفية نُشوء أيديولوجيّة ما ، والنقطة المركزية التي تتمحور حولها الأيديولوجيا الناشئة . والبحث هنا معنيّ بتسليط الضوء على هاتين المسألتين ، لأن في ذلك ما قد يُوفّر المدخل الملائم لمعالجة أيديولوجيا الطوائف عموما ، وأيديولوجيا الطائفة الإمامية على وجه التحديد .

تُشير الأدبيات المتوفرة لهذا البحث ، كما تُشير وقائع التاريخ بداهة ، الى أنّ نقطة البدء في نشوء أيديولوجيا ما هي تلك اللحظة التاريخية التي ينشأ فيها لدى جماعة معيّنة (بغض النظر عن حجم الجماعة في البداية) ، ما يُعرف بـ "الحسّ الخام"[1] ، والذي هو عبارة عن استجابة أوليّة تبديها الجماعة إزاء حدث تاريخي أو ظرف انتقالي استجدّ عليها وأدّى الى انقلاب دراماتيكي في أحوالها . هذه الاستجابة الأوليّة قد تعكس في حالات خاصة سوء التفاعل الذي تُبديه الجماعة المعنيّة إزاء وضع استجد عليها . وقد ورد في موسوعة العلوم الاجتماعية ، أنّ "سوء التفاعل هذا "غالبا ما يُولّد الأيديولوجيا ، ويمكن اعتبار هذه الأخيرة في حالات عدّة بمثابة عَرَض لسوء التفاعل"[2] .

والاستجابة الأوّلية للجماعة إزاء واقعها المستجدّ ، والتي عُبّر عنها كما سبقت الإشارة بـ "الحسّ الخام" ، يُعادلها في علم النفس ما يُعرف بميكانيزم الدفاع . البحث هنا معنيّ بالاستجابات الدفاعية للذات الجماعيّة ، التي تُشكّل الهوية المجموعية للأفراد ، والتي على أساسها يُعرّف الأفراد أنفسهم كجماعة ، ويميزونها عن

---

١) Macrae, op.cit., p. 64.

٢) I E S S, s.v., "Ideology."

الغير ، أي عن الذوات الأُخرى في الاطار المجتمعي الأشمل .

تمييز الذات عن الغير ، والدفاع عن هذه الذات هو أوضح ما يكون في الحدود الأيديولوجية التي تنسجها الجماعة كخط دفاعي حول نفسها . مَثَلُ الجماعة في هذا كمثل جيش أو أمّة تتوقّع العدوان من جهة خارجية فتأخذ في تحصين مواقعها الدفاعية وتعزيز جبهتها الداخلية على مختلف الصُعدِ المادية والمعنوية . الجماعة الناشئة أيضا تُدافع عن نفسها بالحصن الأيديولوجي الذي يُؤمّن لها الأساس المتين لكل دفاعاتها الأُخرى على الصعيدين التعبوى والتنظيمي ، وحتى الحيّز الجغرافي الذى تشغله .

هذه الحقيقة تُشير الى الطابع الكفاحي للأيديولوجيات . إذْ تولد الايديولوجيا في معترك دفاع جماعة ما عن "حقها" في وجود مستقل . وهذا الدفاع يأخذ مساره في المهمات التي تضعها الجماعة نصب أعينها ، مستندة الى ثوابت ومسلمات أيديولوجية تعتنقها ، وترى فيها تعبيرا عن ذاتها المستقلة ، في مقابل الذوات الأخرى ، في المجتمع الأشمل . في سياق هذه الفاعلية يمكن القول أنّ الأيديولوجيات عموما تتسم بالغائية "إذْ هي تنطلق من التوجه نحو هدف"[1] يتمّ العمل على تحقيقه . هذا الهدف قد يعكس في ظرف معين طموح الجماعة ومصالحها . ولكنه في ظرف مغاير قد يعكس مخاوف الجماعة على الذات والمصير ، وذلك تبعا للظرف التاريخي الذى تمرُّ به الجماعة المعنيّة في فترة زمنيّة معيّنة . والطموح والخوف شأنان تاريخيان ،

---

١) Reinhard Bendix, " The Age of Ideology: Changing and Persistent", in : Ideology and Discontent, ed. By: David Apter, op.cit., p. 297.

وان كان التعبير عنهما لدى الجماعة يتمّ باسلوب فوق تاريخي ، أي ايديولوجي .

يقودنا الحديث عن توجّه الأيديولوجيات عموما نحو هدف معين ، وعن الطبيعة الكفاحية للأيديولوجيا الى محاولة تحديد أهمّ وظائف الأيديولوجيا في وسط الجماعة المعنيّة . وفي هذا السياق ، فإنّ الوظيفة التضامنيّة للأيديولوجيا هي الاساس في بلورتها كأيديولوجيا قابلة للحياة والاستمرار . فالثوابت والمسلمات التي يتمّ اعتناقها جماعيا من قبل أفراد الجماعة المعنيّة تلعب دوراً هاما في تعزيز التضامن عندها ، وتُكوّنُ لديها ما يُعرفُ بروح الجماعة (Esprit de corps) . هذه الروح التضامنيّة ، والتي قد تُعزّز أحيانا بأُسطورة تتحلق حولها الجماعة ، تحمل في طياتها جوهر التميّز الذى ترغبه الجماعة لنفسها عن الغير[1] . وتُسهم الثوابت الأيديولوجية والميثولوجية أيضا في الحفاظ على معنويّات هذه الجماعة وتعزيز إحساسها بمكانتها . فمسألة المكانة ، بخاصة بالنسبة الى مواقع النفوذ والقرار ، هي أساس في استمرار الأيديولوجيا . وهناك ثمّة من يشير الى أنّ العاطفة والتعصب هما شرطان ضروريان في تشكّل الجماعات وتمحورها حول أيديولوجيا معيّنة[2] . ذلك لأنّ الشرائح الاجتماعية أو الأفراد الذين تتعرض مكانتهم للاهتزاز بفعل تحوّلات هامة في مجتمعاتهم ، كأن يفقدوا الاعتبار الاجتماعي أو الثروة أو الدخل أو السلطة ، يتولّد لديهم إحساس جماعي بالخيبة والغبن . ويكون هذا الاحساس

---

١) ناصيف نصار ، الفلسفة في معركة الايديولوجيا (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٠) ، ص ١٦٥ — ١٦٩ .

٢) Bendix, op.cit., p. 300.

أحد الأسباب الرئيسية في نشوء الأيديولوجيا عندهم[(١)] . فالاحساس الجماعي بالخيبة يُولّد لدى الناس الحاجة الى التضامن والتكتل . وفي الاحساس بالغبن أو توقع الخيبة تكمن جذور التعصب والشحنات العاطفية والانفعالية. في حال كهذه تدخل الجماعة المعنيّة في فترة حرجة من تاريخها تبدأ فيها الأفكار المعبرة عن هذه الحال بالظهور . وغالبا ما تكون هذه الأفكار تطهرية (Purificatory) من حيث دوافعها اللاواعية ، وهي تعكس نوعا من الاستجابة للتكيف مع المستجدات الحاصلة . في هذا الصدد يقول ديفيد آبتر : " في الأوقات القلقة تظهر الأيديولوجيات ويبدو تأثيرها أقوى "[(٢)] . وفي حال كهذه تكون الأيديولوجيا ، كما عبّر عنها كارلتون بمثابة رد نموذجي على توتر نموذجي إزاء دور اجتماعي "[(٣)] .

يُلحظ مما تقدم أنّ الوظيفة الأساسية للأيديولوجيا ترتبط بشكل وثيق بالأسباب المباشرة لنشوئها . وفي هذا الاطار ، لا بُدّ من التوقف عند كيفية استيعاب الناس لواقعهم أو الاستجابات التي يُبديها البشر إزاء احداث تُقرّر تحولا جذريا في حياتهم ، وذلك من أجل التعرف الى كيفية هذا الاستيعاب ونوعية الاستجابة الحاصلة له . فنوعية الاستجابة ، ايجابية أو سلبية ، هجومية أو دفاعية ، تاريخية أو أيديولوجية ، إنما تُقررها طبيعة الوضع الجديد الذي تمرّ به الجماعة المعنيّة . يقول فردريك انجلز إنّ أفكار الانسان ووعيه إنما يتغيران تبعاً لأيّ تغير يطرأ على الشروط المادية

---

١) I E S S , s.v., " Ideology ."

٢) Apter, op.cit., p. 36.

٣) Carlton, op.cit., p. 26.

لعلاقاته مع محيطه الاجتماعي "(١) .

فضلا عما تقدّم ، فانّ السياق التاريخي لنشأة الجماعة يلعب دورا هاما في تقرير نوعية الاستجابة التي تبديها الجماعة ازاء ما يستجدّ من أمور . اذ لا يمكن عزل الحاضر التاريخي لجماعة ما عن ماضيها . فمثلا ، لو أنّ الجماعة ، نشأت تاريخيا في سياق مغاير للسياق الذى نشأت فيه أصلا ، ومرّت حاضرا في ظرف معاكس للظرف الذى عرّض مكانتها للاهتزاز ، لكانت أبدت استجابة مغايرة . بمعنى أنه من البديهي أن تستجيب جماعة ما استجابة مكثفة عاطفيا أو متفهّمة للواقع أو الحدث الذى يخدم مصالحها ويعزّز مكانتها ، لكن الاشكالية تكمن في تلك الاستجابات التي غالبا ما تتولّد عن شعور بعدم الاكتفاء أو الاحساس بالخطر على المصير . فمراحل الانتقال ، والظروف الحرجة تولّد الأحاسيس والأفكار الأولية التي تعبّر عن حال كهذه ، عاكسة بذلك التوتر الذى تعيشه الجماعة .

مجمل القول ، أنّ كيفية استجابة جماعة ما لواقعها الجديد لا تحدّدها رغبة تلك الجماعة الناشئة في اتخاذ موقف دون آخر ، بل انّ نوعيّة التغيّر الحاصل في مكانة الجماعة ضمن مجتمعها الأوسع ، في اطار ظرف تاريخي معيّن ، هي التي تقرّر بشكل أساسي نوعيّة الاستجابة التي تبديها الجماعة ازاء الظرف المعني . وهي التي تحدّد بالتالي أفكار الجماعة وممارستها في ضوء التطور الحاصل . أى أنّ أفكار الناس وممارساتهم هي

---

١) Karl Marx, Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, (Berlin: Dietz Verlag, 1977), S.46, 74 .

المرآة العاكسة لواقعهم الخاص في زمان ومكان معينين . هذا يعني أنّ مضمون الأيديولوجيا وشكلها تُحدّدهما الظروف المحيطة ببدايات نشأة الجماعة ذاتها . هذه البدايات التي غالبا ما تترافق مع إحساس الجماعة بوجودها المستقل في شكله الأولي الخام . وهنا تجدر الاشارة الى أنّ نشأة الأيديولوجيا غالبا ما ترتبط بنشأة الجماعات التي تتبلور ـ ظاهريا على الأقل ـ على أساس من تمايز ديني ، أو طبقي ، أو محض سياسي . كما تجدر الاشارة الى أن نشوء الجماعة يكون في اطار مجتمعها الأشمل ، والى جانبه في آن معا . فالأيديولوجيا تحمل في طياتهـــا جانبين : الأول ، وهو الجزئي الذى يُعبّرُ عن تصور الجماعة لذاتها . والثاني وهو الشمولي ، الذى يُعبّرُ عن الجهة التي ترفض الجماعة الذوبان فيها [1] . هذه الحقيقة تقود الى الاعتقاد بأنّ كل الجماعات الناشئة تحمل في داخلها ، صراحة أو مداورة ، المضمون السياسي . وهو أمر ينسحب على الجماعات الانسانية كافة ، بما فيها الطوائف.

ب ـ نشأة الطائفـــة

لا تختلف الطائفة من حيث النشأة عن غيرها من الجماعات الأخرى . غير أنّ الذى يُميّزُ الطائفة عن غيرها من الجماعات ، هو تفرّعها عن الدين ، مُشكِّلةً لنفسها شخصية مستقلة لها خصائصها الأيديولوجية والتنظيمية المميزة لها على الصعيدين الاجتماعي والسياسي ، والأيديولوجي ـ الديني ، بحيث تُعطيها هذه الخصائص ملامحها التي تميّزها كجماعة قائمة بذاتها في مقابل الجماعة الدينيّة التي تفرّعت عنها .

---

1) نصّار ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٠١ .

وقد ورد في موسوعة العلوم الاجتماعية ، ان كل الاديان الكبرى ومن بينها الاسلام ، تتمثل في صيغ متعددة يُعبّر عنها بالعرف الشعبي بمصطلح " طوائف"[١] .

وفي مصدر آخر أنّ الطائفة ، " بالمعنى الحصري للكلمة ، هي جماعة من الناس تتبع قائدا يتمتع بتأثير دائم وعلى مستوى عالمي أو موقت ، و على مستوى محلي ...". ويضيف المصدر عينه أنّ الطائفة الناشئة " ... قد تُثبّتُ أقدامها وتنتظم في ملّة ... متخذة لنفسها وجودا مستقلا تُمارس من خلاله فاعليتها بنشاط واضح أو بشكل مستتر[٢] . ويذكر فؤاد خوري في مخطوط له عن تنظيم الدين والطوائف والأقليات الدينية في المجتمع العربي الاسلامي ، المعاني الاساسية لكلمة طائفة في التراث العربي الاسلامي (والذى هو حقل الاهتمام في هذه الاطروحة) ، مبيّنا منها اثنين : الأول ، ويدلّ على مفهوم الجزء من الكل . والثاني ، يُشير الى معنى التكامل الديني لمجتمعات دينيّة تعتبر نفسها واقعا أو حقيقة دينيّة متكاملة ومستقلة عن الآخرين[٣] . ثم يُضيف المؤلِفُ مُشيراً الى الطابع التنظيمي الذي يفرضه واقع الطوائف آنف الذكر بأنّ النُظُمَ الدينّية لدى الطوائف بما فيها المعتقدات والشعائر

---

١) Encyclopaedia of the Social Sciences, 1934 ed., s.v. " Sects." By: H. Richard Niebuhr.

٢) Encyclopaedia of Religion and Ethics, 1958 ed., s.v. " Sects (Christian), By: W.T. Whitley.

٣) فؤاد اسحق خورى ، امامة الشهيد وامامة البطل ، دراسة انثروبولوجية في تنظيم الدين والطوائف والاقليات الدينية في المجتمع العربي الاسلامي . (مخطوط قيد الطبع ؛ ص ١ – ٣) .

والعبادات هي من ناحية الضبط الاجتماعي بديل عن الدولة تقوم مقامها وتُؤدّي غرضها ، دون أن تكون مماثلة لها من حيث البنّية المجتمعية أو من حيث التنظيم الديني .

وُيبيّنُ المؤلف في سياق ما تقدم تميّز الطوائف في المجتمع العربي بخاصيتين أساسيتين :

الاولى — الحيّز الجغرافي الذى تشغله الطوائف في أطراف الدولة وهوامش المدن ، مما يعطيها بعدا اقليميا خاصا بها ، يرمز الى استقلالها النسبي عن سلطة الدولة المركزية . ويدعم المؤلف وجود هذه الخاصية بمجموعة من المعطيات الديموغرافية عن التوزع السكاني للطوائف ، ومن بينها الطائفة الشيعية (الامامية) [1] .

الثانية — البدائل التنظيمية — الدينية والاجتماعية [2] ، وهي بدائل ذات دلالات سياسية تُشير الى الطابع الثوري للطوائف حيال سلطة الدولة ، وهو أمر تُعبّر عنه الطوائف إمّا ضمنا أو علنا ، وذلك تبعاً للظرف التاريخي الخاص بالطائفة المعنيّة في مرحلة زمانيّة معيّنة .

نحن هنا اذا ، أمام ظاهرة هامشية من حيث الموقع السياسي ، وثورية من حيث الأيدیولوجيا . وهامشية الموقع السياسي تستتبع ثورية الأيديولوجيا وتُؤدي الى موقف معارض يتخذ شكل نضال سلبي أو عنيف ، حسبما تُمليه الظروف التاريخية

---

١) خوري ، المصدر نفسه (ص ٥٩ — ٦٩) .

٢) المصدر نفسه (الفصول الحادي عشر ، الثاني عشر ، والثالث عشر) .

المرافقة . وأمّا المقولات الدينية التي تتخذ منها الطوائف منطلقا لتأكيد ذاتها المستقلة ، فهي الأدوات التي تتسلح بها لتُعبّر من خلالها عن رفضها للنظام القائم بصيغة أيديولوجية ، أي رمزية .

تاليا ، سوف يُسلّطُ الضوء على المضمون السياسي - الاجتماعي للجماعة الطائفية من خلال خصائصها الأيديولوجية ، وذلك بهدف التعرف على فاعلية الأيديولوجيا في نموذجها الطائفي ، بعد أنْ تعرفنا على فاعلية الظروف التي تُفرزُ الأيديولوجيات .

ج - أيديولوجيا الطائفة

لا تختلف أيديولوجيا الطائفة من حيث خصائصها العامة ، أو من حيث وظائفها ، عن غيرها من الأيديولوجيات . فكل الأيديولوجيات ، ومن بينها الطائفية، تتطلب اجماع محازبيها وتلزمهم بمراعاة تعاليمها بشكل كامل في ممارساتهم اليومية[١] . فهذان شرطان أساسيان لكي تُحقق الوظيفة التضامنيّة للأيديولوجيا فاعليتها في أوساط المحازبين . وكغيرها من الأيديولوجيات ، تستمد أيديولوجيا الطائفة مقولاتها الاساسية من التراث والتقاليد والأعراف المجتمعية السائدة في البيئة والمحيط . وهي إذْ تفعل ذلك ، فإنّها تنتقي من التراث تلك الجوانب التي تلتقي مع مصالح الجماعة المعنيّة وطموحاتها ، وتُهْمِلُ ، أو تقلّل من شأن ، الجوانب الأُخرى ، التي لا تعكس مصالح الجماعة أو تطلعاتها المستقبلية[٢] . هذا يعني أنّ الأيديولوجيا

١) IESS, s.v., "Ideology".

٢) ibid.

الطائفية ،كغيرها من الأيديولوجيات انتقائية في طبيعتها .

كما تلتقي أيديولوجيا الطائفة مع غيرها من الأيديولوجيات في كونها تُعطي أهمية مبالغا فيها لتلك المبادئ والشعارات المنتقاة ،تصل الى حدّ التقديس والعبادة ، مما يُعطي لهذه المبادئ صبغة الثوابت التي تستعصي على التغيير السريع ،لأنّها حلّت في مرتبة من القداسة تعلو على التناول .

غير أنّ ما يُميّز أيديولوجيا الطائفة عن غيرها هو أنّها تستمدّ ثوابتها الأيديولوجية من التراث الديني على وجه التحديد . وهي تنتقي من هذا التراث ما يتلاءم مع مصالح الجماعة وتطلعاتها ، وما يُؤمّن لها التفوق المعنوي على الخصم . لذا نجد أنّ المقولات المنتقاة غالبا ما تتمحور حول شعارات كالعدالة والخلاص[1] . فشعارات كهذه لها وقع السحر في نفوس المحازبين من العامة ،الذين يغلب عليهم طابع الايمان الديني، فتحرك مشاعرهم شعارات كهذه ، وتُغذّي لديهم الشعور بالحاجة للالتحام مع الجماعة في ظلّ الشعارات المطروحة على أمل تحقيقها .

نشأة طائفة ،هي من الناحية الفلسفية نشأة لوجهة نظر جديدة تطرح تمايزها عن وجهة النظر السائدة من خلال التركيز على مقولات دون غيرها . فالطوائف عندما تنشقّ عن الدين تفعل ذلك ، وفي وعيها أنها تنشقّ على القيّمين على تنفيذ تعاليم الدين ، أي الفئة السائدة ، التي تُمارِس سلطانها من خلال الشأن الديني وفي إطاره . لذا يُرجّح أنّ الطوائف لا ترفض تعاليم الدين ، بل هي ترفض التفسيرات أو التطبيقات الزمانيّة لهذه التعاليم ، اعتقادا منها أنّ

---

١) ibid.

التطبيق الحاصل في الواقع التاريخي إنما يتعارضُ مع جوهر الدين ، أو ينتقص منه . ولذا غالبا ما تطرح الطوائف حُجّتها المباشرة في الاستقلال عن الديـــن الأُم تحت شعار الدعوة للالتزام بتعاليم الدين وتطبيقها بتشدد ، خاصة تلك التعاليم التي ترى فيها الطائفة تعبيرا أسمى عن جوهر الدين المعنّي .

نحن هنا أمام تفسير الطائفة لأسباب خروجها . لكن التحليل التاريخي يتطلب تتبع التطورات الاجتماعية أو السياسية في المجتمع المعنّي ، وذلك بهدف التعرف على الحيثيات التي واكبت الانشقاق الحاصل ، أو التي كانت سببا فيه . ففي الدوافع الناشئة عن متطلبات الواقع الحياتي للجماعة المعنيّة تكمن الأسباب الحقيقية لانشقاقها . لقد سبقت الاشارة الى أنّ اهتزاز مكانة جماعة ما في مجرى تطورات تحصل في مجتمعها الاوسع ، يضعها في موقع المناهض للتطور الحاصل ، لأنه جاء علـــــى حسابها ، فأدّى الى انحدار في مكانتها ووضعها في موقع الصراع والمواجهة مــــع وجهة النظر المهيمنة ونظامها القيمي السائد .

أيديولوجيا الطائفة هي اذا تعبير عن ولادة معارضة سياسية - دينيّة . ولهذا نَجدُ أنّ روحها الكفاحية تتجلى في برنامج العمل الذي تُحدّدُ فيه الطائفة مهامها المطروحة للتنفيذ .

هذه الحقائق عن أيديولوجيا الطائفة واهدافها العملية المشبعة بالمضامـــين السياسية ، تنطبق ، استنادا الى مخطوط خوري آنف الذكر ، على واقع الطوائف فـــي المجتمع العربي الاسلامي . "فما من طائفة نشأت في الاسلام إلّا وكانت في البدء ثورة على الحكم والسلطة المركزية ، وبعد ذلك استقرت الى نظام ديني متكامل . وبقيت

"الثورة" عند الكثير من هذه الطوائف شعارا دينيّا حيا .. يُؤثِرُ في مسلكها المجموعي ويُعزِّزُ وعيها الديني وتماسكها الداخلي.[1]

لقد أُشير فيما تقدم الى ما ورد في المخطوط المشار اليه عن سعي الطوائف في حال مناهضتها للحكم وعدم قدرتها على الحلول محله، الى ايجاد وسائل ضبط اجتماعي لتنظيم الحياة الداخلية للطائفة على المستويين الجماعي الفردي . وهذا ما يلحظه المخطوط المذكور في إشارته الى أنّ الشعائر الدينيّةَ والعبادات إنّما هي وسائل ضبط بديلة[2] تُؤمِّنُ للطائفة تحقيق الضبط الذاتي كبديل عن القانون . وهي، أي الطائفة، حين تَعْمَدُ الى تعزيز الايمان الفردي كوسيلة للضبط الاجتماعي، فإنها تُؤسّس بذلك المعادل الموضوعي لسلطة القانون .

الوازع الذاتي هو من أهمّ خصائص الوظيفة الاجتماعية ـ السياسية للأيديولوجيا على وجه العموم، ولأيديولوجيا الطوائف بوجه خاص . وفي حال الأيديولوجيا الطائفية، فإنّ هذا الوازع يتجلّى في الممارسات اليومية للأفراد من خلال مراعاة الشعائر والطقوس، التي غالبا ما تستعملها الطوائف في مناهضتها للسلطة على صعيد التعبئة الشعبية، كما هو الحال عند الشيعة الاماميين . والطقوس والشعارات هي ميدان خصب في مجال المعاني والدلالات، ولذا تسعى الدراسة هنا الى الكشف عن هذه المعاني، لأنّ الكثير من المقولات الأيديولوجية يتضح معناه من خلال كشف الوسيط الرمزي للشعائر والعبادات والطقوس. هنا تجدُرُ الإشارةُ الى أنّ

---

١) خوري مصدر سبق ذكره (ص٢، ٣٦) .

٢) المصدر نفسه (ص ٢، ١١٥) .

تركيز الشعائر على موضوع معيّن أو على مواضيع عدّة تتفرع عن موضوع رئيسي إنما يحمل معنى باتجاهين : علاقة الطائفة بالشيء أو الرمز المقدس، واحساسها من جانب آخر، بالقداسة التي تحلُّ فيها من خلال هذه العلاقة .

العلاقة مع المقدسات، سواء أكانت هذه المقدسات أشخاصا بشريين ام مُثُلاً عليا، هي المسألة المركزية في عموم الأساطير والأيديولوجيات ومن بينها أيديولوجيا الطوائف . وهذه العلاقة تمتد عند الطوائف لتشمل أيضا نشأتها . فالعديد من الطوائف يُرْجِعُ نشأته لجذور إلهية[1] . وعلى سبيل المثال تُرْجِعُ الطائفة الشيعية أُصولها الى القرآن الكريم، متسلّحة بالعديد من الآيات القرآنيّة التي تحتمل التأويل، فضلا عن أحاديث نبويّة يتم تفسيرها بما يلتقي ومفهوم الطائفة للإمامة في الاســـلام . وهو المفهوم الذى يقول بإمامة النّص، التي هي حجر الأساس في أيديولوجيا الشيعة الاماميين . أي أنّ بعض الطوائف يتجاوز البعد التاريخي لنشأته، وينتقل بهذه النشأة للجذر الأيديولوجي أو الميثولوجي، الذي يُؤمِّنُ للطائفة الاتصـال مع المقدسات، كما يُؤمِّنُ ديمومة هذا الاتصال .

هذا المنحى القدسي في تفسير نشأة التاريخ العام، وتاريخ الطائفة على وجه التحديد، يعكس تفسير الطائفة للحقيقة الدينية — الاجتماعية بشكل مغاير للفهم الذى يستند في معاييره الى وقائع التاريخ بحدودها الزمانيّة والمكانيّة . وفي هذا ما يُشير الى الطابع الذاتي للتفكير الأيديولوجي . ويتبين هذا الامر في تصور الطائفة

---

[1] خوري، المصدر نفسه (ص ١١٦ — ١٢٠) .

لذاتها وتصورها للآخرين . إذْ غالبا ما يتطابق تصور هذه الجماعات لتركيبة المجتمع الأوسع مع تصورها لذاتها . أي أنها تنظر للتاريخ العام من خلال تاريخها الخاص . وهذا الفهم للذات ينسجم الى حدٍّ كبير مع التفسير الأيديولوجي للتاريخ . فالأيديولوجيات عموما ، ومن بينها الطائفية ، تتمحور بشكل أساسي حول هوية جماعة معيّنة ومصيرها دون غيرها من الجماعات الأُخرى في المجتمع الأشمل . وحين يتعلق الأمر بتصوّر جماعة أيديولوجية ما لغيرها من الجماعات في اطــــار المجتمع الأوسع ، فإنها تعتقد بأنّ تحقيق أهدافها سيعود بالنفع ليس علـــى محازبيها فقط ، بل إنّه يمتدُّ ليشمل فئات أُخرى واسعة[1] . وفي هذا ما يُشيرُ الى سعي الجماعات الأيديولوجية بما فيها الطائفية ، لتعميم تصوّرها لذاتها على نطاق أوسع من الجهة التي تدّعي تمثيلها .

البحث هنا معنّي بتسليط الضوء على الجانب المتعلق بالمغزى السياسي ، وتحديدا ، بالعنصر الثوري في أيديولوجيا الطوائف ، وما يطرحُهُ هذا الجانب مــــن تساؤلات حول وظائف الأيديولوجيا في وسط الجماعة المعنّية ، ومن ثمّ دورها في ربط الأفراد بالبرامج العملية لتحقيق الغايات السياسية المتضمنة في مقولاتها الأيديولوجية . وفي هذا الصدد يميل آبتر الى الرأي القائل بوجود وظيفتيـــــن أساسيتين للأيديولوجيات إحداهما تربط الجماعة بعضها مع البعض الآخر ، والثانية فردية ، تنظّم الأدوار الشخصية للأفراد الناضجين . واتحاد الوظيفتين ، يُضيـــفُ

---

(١) ESS, s.v., "Ideology."

آبتر ، يُعطي للأيديولوجيا مغزاها السياسي[١] .

يبقى أنْ نحدِّد ما تعنيه السياسة بالنسبة للأيديولوجيات . البند التالي سيحاول الإجابة عن هذا السؤال ، لأنّ الإجابة عنه تُمهِّدُ لقراءة دلالات المعارضة في ثورية الأيديولوجيا ، وفي سعيها نحو اعلان الثورة بهذه الصيغة أو تلك .

٣ . معنى السياسة في الايديولوجيا

ورد في موسوعة العلوم الاجتماعية : " الأيديولوجيات معنّية دائما بمسألة السلطة ، دينيّة كانت أم زمنيّة . وهي بهذا لا تستطيع أنّ تمنع عن نفسها صفـــة أنّها سياسية " . وتضيفُ الموسوعة عينها : " تُركِّزُ الايديولوجيا على السياسة ، لان السياسة بالنسبة لها تحتوى على كل شيء آخر . "[٢]

مركزية السياسة في المنحى الأيديولوجي للتفكير تقودنا الى البحث فيما تعنيه السياسة بالنسبة للأيديولوجيات : كيف تُعبِّرُ الأيديولوجيا عن مفهومها للسياسة ؟ وما هي وسائلها لتحقيق أهدافها السياسية ؟ ثُمَّ ، أي السياسات تلك التي تحتلُّ مرتبة الأولوية في الأيديولوجيات ؟

لقد تمّت الاشارة في بند سابق الى أنّ المقولات التي تنتقيها الأيديولوجيات تتمحور حول شعارات ومبادىء شمولية لها وقع السحر في نفوس العامة مـــن المحازبين ، الذين يدفعهم نزوعهم الايماني نحو العقيدة الى التوق للتوحد مـــع

---

١) Apter, op.cit., p. 18.

٢) I E S S, s.v., "Ideology."

الكمال القائم في المبادئ والمثل العليا التي يعتنقون . لذا ، فإنه حين يتم دمج الايديولوجيا بمجموعة من القيم المبجّلة مثل : الخلاص والمساواة والنقاء العرقي [١] ، فإنّ ذلك غالبا ما يكون تعبيرا عن التناغم القائم بين المضمون المطلق للمثل ، وسعي الأيديولوجيات الدائب لتحقيق الحدّ الأقصى من التناغم مع ذلك الكمال .

سعي الأيديولوجيات نحو الكمال يعودُ في جذوره ، كما سبقت الاشارة ، الى إحساس الجماعة المعنّية بعدم الاكتفاء في ظلّ النظام القيمي والمؤسسي السائد [٢] . وفي سياق ذلك ، "فإنها (الأيديولوجيا) تُوفّرُ "مخرجا رمزيا" للاضطرابات الانفعالية الناتجة عن اختلال ميزان القوى الاجتماعي" [٣] . على أنّ الاحساس بعدم الاكتفاء يقود الجماعة المعنّية الى التعبير عن رفضها للنظام القائم باحدى صيغتين : إمّا السعي للاستيلاء الكامل على مواقع القرار ، وامّا الانسحاب الكلي ، خوفا على قداسة المبدأ من "الدنس" [٤] الذي قد يلحق به من جراء المشاركة في السياسة القائمة في إطار العملية الزمانيّة ، التي غالبا ما يُشار اليها اصطلاحا بـ "الدنيوية".

الحاضر السياسي هو اذا ، بالنسبة للأيديولوجيات المعارضة غير كامل ولا نقي .

---

١) ibid.

٢) ibid.

٣ Clifford Geertz. " Ideology as a Cultural System", In: Anthropological Approaches to the Study of Religion, By: Michael P. Banton (ed.) (London: Tavistock Publication, 1966), p. 47-76.

٤) I E S S, s.v., "Ideology."

وأي مشاركة فيه عبر المساهمة في النظام السائد ، سوف تعني "تلوث" المبدأ في "الدنس" والفساد الماثلين في التوجه التوفيقي (أو المسالم) للسلطان الزمني [١] .
وانسجاما مع هذا الموقف تظلّ الايديولوجيات " دائمة الانتقاد إزاء عدم الثبات والنواقص في التطبيق العملي للمبادىء التي يُقدِّسون ، في تلك القطاعات من المجتمع التي لا يُسيطرون عليها بالكامل "[٢] .

في سياق ما تقدم ، يُشار الى تمييز كارل مانهايم (K. Mannheim) بين نمطين من التفكير الأيديولوجي في التاريخ : الأول ، ويقع فيه تشوش الحقائق التاريخية بأفكار تتمحور حول واقع مضى وتوقّف عن الاستمرار ، أو راهن يلتصق بمصالح الجماعة التي تسعى للحفاظ عليه . وقد أشار مانهايم الى هذا النموذج على أنه الايديولوجيا . أمّا النموذج الثاني ، فهو التفكير النمطي لأصحاب التطلعات المستقبلية ، وقد أشار مانهايم اليه بـ "اليوتوبيا" [٣] . المؤمنون باليوتوبيات عموما يُقدِّسون المُثُلَ التي يعتنقون بدلا من العمل على تحقيقها . ويمكن وضعهم في خانة الفئات المضطَهَدة (بفتح الهاء) التي تقف في موقع المعارضة ، مُعبِّرةً عن هذا الموقف رمزيا من خلال تقديسها للمبادىء والشعارات التي ترفعها في وجه النظام

---

(١) ibid.

(٢) ibid.

(٣) Karl Mannheim. Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge. (New York : Harcourt, 1936.

القائم ، والذي غالبا ما يهمل تطلعاتهم .

يلْحَظ المرءْ أَنّ النموذجين اللذين كتب عنهما مانهايم يشتركان في سمة غالبة عليهما وهي أَنّ كليهما يُغيِّب "الديناميكية الزمانيّة" عن الفعل والتأثير في الحاضر الزماني . إذْ عندما يحضر هذا "الحاضر" في ذهن أي من النموذجين ، الأيديولوجي والطوبائي وليس الطوبائي فقط ، فإنما يحضر بصفته "الحضور المطلق" (Absolute Presentness) استنادا لتعبير مانهايم ، الذي يُضيف : "نشغل دائما موقعا في مكان ما وفي آن ما من مرحلة زمانيّة ومكانيّة . ولكن من وجهة نظر الخبرة المؤمنة بالاعتقاد الشليازتي (Chiliastic)[1] ، يكون هذا الموقع الذي تُشغله عَرَضِيًّا ومؤقتا . (إذْ ذاك) يصبح الحاضر بالنسبة للمؤمن الحقيقي بهذا الاعتقاد (الشليازتي) ، انكسارا يتفجّرُ ما في داخله فجأة نحو الخارج ، آخذا بزمام الأُمور في العالم الخارجي ، عاملاً على تحويله"[2] .

نُزوع الأيديولوجيات نحو الكمال والقداسة غالبا ما يصطدم عند التطبيق العملي بالسياسات المدنية ، التي كثيرا ما تفرض نفسها على المقولات الأيديولوجية . ذلك لأَنّ المجرى التاريخي للأُمور لا يُؤَقْلِمُ نفسه بسهولة مع متطلبات التفكير الأيديولوجي . هذا يعني أَنّ المسار الواقعي للحياة يستوجب التوفيق أو المرونة في التطبيق ، دون أن يعني ذلك بالضرورة التخلي عن الجوهر . غير أَنّ السياسات الأيديولوجية

---

١) وقد عرف هذا الاعتقاد على أنه مذهب يُؤمِنُ بظهور مملكة السيد المسيح على الارض .

٢) Karl Mannheim, op.cit., p. 215.

لا تأبه كثيرا بمرونة التطبيق ، لأنها ترى أنّ السياسة الدنيوية ناقصة أبداً ، وأنها تمثل مملكة الظلام ، فيما السياسة الأيديولوجية هي نضال النور ضد هذا الظلام[1] .
وهكذا ، فإنّ صراع الأيديولوجيا أو المقاربة الأيديولوجية للتاريخ ، مع السلطان الزمني هو أمر محتوم ما بقيت الأيديولوجيا "مؤدلجة" في سعيها نحو التطبيق .

٤ . للتاريخ تفسيران

جرت في هذا الفصل محاولة أولية لعرض أهم الأسس التي يُستَنَدُ اليها في تحديد خصائص المقاربة الأيديولوجية للتاريخ . وقد أُفرِدَ حيزٌ هام لمعالجة الأيديولوجيا ، مع تسليط الضوء بوجه خاص على أيديولوجيا الطوائف باعتبارها موضع درس ومقارنة في هذه الاطروحة . وتجدر الاشارة الى أنّ البحث في هاتين المقاربتين يقود المرء للحديث عن تفسيرين للتاريخ : الأول ، يستند الى معطيات الوقائع القائمة في زمان ومكان محددين . وأمّا الثاني فهو التفسير الذي ينتقل بالحدث من حيثيات التاريخ الى حيز الأفكار والمبادئ المطلقة ، بحيث يُصبحُ الحدث مقولة تتجاوز المعطى التاريخي ، وهذا ما يُمكنُ الاشارة اليه بالتفسير الأيديولوجي أو المقاربة الأيديولوجية للتاريخ .

في هذا الاطار يُمكن القول أنّ أي رأي أو موقف إنما يندرج في واحد من هذين التفسيرين . وحيث أنّ هذه الدراسة معنيّة بالتفسير الأيديولوجي بوجه خاص ، فلا بُدّ من الاشارة الى أنّ هذا التفسير يُقدِمُ في نظرته الكونيّة للتاريخ ،

---

(١) I E S S , s.v., "Ideology."

إمّا صياغة على أساس من أساطير وخوارق ، هي سمة لتاريخ ما قبل التاريخ المدوّن، وامّا أنّ هذه الصياغة الأيديولوجية للتاريخ تتخذ شكل مقولات فكرية أو مبادئ وشعارات تتركّز على حدث أو شخص معين ، وقد تتركّز على الاثنين معا . وهذه سمة لتيارات دينيّة وسياسيّة تُعبّرُ عن شخصيتها المستقلة من خلال هذه المقاربة المكثّفة بالمعاني والدلالات . هذا الأمر ينطبق الى حدٍّ كبير على تصور الشيعة الاماميين للحسين بن علي . ففي مقولة "الامام الشهيد" يلحظُ المرءُ أنّ فكرة الشهادة باعتبارها عقيدة ، ليست موضع تقديس فحسب ، بل هي صيغة فعل تتكرر رمزيا كلّ عام في مراسيم عاشوراء ، وتنسحب في تكرارها الرمزي هذا على كل زمان ومكان . أي أنه يتم التعامل مع فكرة الشهادة باعتبارها معنى للتاريخ مطلقا ، وتكرارها هو بمثابة تكرار للشهادة الأُولى المتمثلة في شهادة الحسين .

استنادا الى ما تقدم ، فإنّ هذه الاطروحة تقترح ، كما سبقت الاشارة ، تسمية المنحى الأيديولوجي للتفكير بالمقاربة الأيديولوجية للتاريخ ، وذلك تمييزا له عن الأيديولوجيا كموقف فكري أو كخريطة معرفية . ذلك أنّ الأيديولوجيا بحدّ ذاتها لا تملك من أمرها شيئا . وقيمتها تبدو في موقف الجماعة التي تتبنّاها . ولهذا نُميزُ بين الأيديولوجيا والموقف الأيديولوجي . ويبقى الآن أن نطرح السؤال : ما الذي يجعل جماعة ما تتبنى هذه النظرة ، أو تلك ، للتاريخ ؟

الجواب يرتبط الى حدٍّ كبير بمعرفة الشروط التاريخية (الذاتية منها والخاصة بالجماعة المعنيّة ، والموضوعية المتعلقة بالعوامل المحيطة بهذه الجماعة) . فهذه جميعا تُشكّلُ الواقع التاريخي الخاص بتلك الجماعة . وفي ضوء قراءة هذا الواقع

الخاص تتحدّد تجربة الجماعة ، ويتحدّد مدى استيعابها لواقعها ، وبالتالي تصورها له . إذْ أنّ هذا التصور هو الذى يقود الجماعة الى تحديد طبيعة علاقتهـــــا بالبيئة الام وبالتراث الاجتماعي الأشمل . فعندما تتبنى جماعة ما موقفا من التاريـخ أيديولوجياً ، فهي غالبا ما تتخذ هذا الموقف تحت وطأة ظرف كثّفَ لديها الشعور بحدث تاريخي معين . وهنا تجدر الإشارة الى أنّ تسمية هذا الموقف من التاريخ بالمقاربة الأيديولوجية تجوز فقط في حال اتّخذ هذا التكثيف طابع الديمومة لا طابع الموقف العرضي أو الآني . إذْ في ديمومة التكثيف والتصعيد يكمن عنصر أدلجـة التاريخ ، أي تحويل الحدث الى قيمة ومعنى أكثر منه واقعة تاريخية .

كما تجدر الاشارة أيضا الى أنّ المنحى الأيديولوجي للتفكير غالبا ما يكون وليد لحظة تاريخية خاصة ، تشهد ولادة الأفكار الأولية أو الخام ازاء حدث معين . أي أنّ المنحى الأيديولوجي للتفكير مشروط بلحظة زمانيّة معيّنة بقدر ما هو مشـــــروط بظرف مكاني معين . فهو من الناحية الموضوعية ظاهرة تاريخية ذات وقع خاص فـي التاريخ . والفارق بين التفسير الأيديولوجي والتفسير التاريخي للتاريخ ، هـــــو في تلك اللحظة الأُولى التي تشهد ولادة الأفكار الخام . التفسير التاريخي يَمرُّ هو الآخر بلحظة كهذه ، ولكن تكثيفه لهذه اللحظة يكون عرضيّا . فهو لا يتوقف طويلا عندها ، بل يتجاوزها الى لحظات تاريخية أُخرى تُشكّلُ بالنسبة لـــــه المرجعية الأيديولوجية اللازمة للخروج من حالة التصعيد الراهنة .

الفارق إذاً بين المقاربتين التاريخية والأيديولوجية للتاريخ ، هو فارق فـــي المرجعية الأيديولوجية كما سبقت الاشارة ، وهو أيضا فارق في كيفية استيعاب الواقع

التاريخي وكيفية التعبير عن هذا الواقع . وفي اطار هذا الفهم ، فان منطلقنا في هذا البحث ليس التمييز بين المقاربتين التاريخية والأيديولوجية للتاريخ كظاهرتين متعارضتين ، بل هو في التمييز بين تفسيرين للتاريخ أحدهما تاريخي ، والآخر أيديولوجي . فكلتا المقاربتين هما كتابة للتاريخ ولكن بصيغة مختلفة .

إنّ ما يعنينا من الحديث عن الأيديولوجيا والمقاربة الأيديولوجية للتاريخ هو القوّة الماديّة التي تمتلكها الأفكار في مجرى التاريخ الواقعي ، عندما تتبنّاها جماهير واسعة . في هذا الصدد ، كتب أنطونيو غرامشي : "ولا بُدّ من التذكير بما يردده ماركس باستمرار حول " صلابة المعتقدات الشعبية " بوصفها عنصرا ضروريا من العناصر المكوّنة لوضع معين . وهو يتحدث عن "نمط تفكير له قوّة المعتقدات الشعبية " ويؤكّد أنّ معتقدا شعبيا غالبا ما يتمتع بدينامية لا تقل عن دينامية القوة المادية (أو شيء من هذا القبيل[1] . وهذا قول خطير . إنّ تحليل مثل هذه الاقوال يثبت في رأيي صحة مفهوم " الجبهة التاريخية " حيث القوى الماديّة هي المضمون والأيديولوجيا هي الشكل (علما بأنّ هذا التمييز بين المضمون والشكل له غرض تربوي لا غير ، ذلك أنّ القوى الماديّة لا توجد بمعزل عن شكلها - كما أنّ الأيديولوجيات بدون القوى المادية تتحول الى مجرد نزوات فردية "[2] .

---

1) يشير غرامشي هنا الى عبارة ماركس الشهيرة " تتحول الافكار الى قوى مادية عندما تعتنقها الجماهير " . وهذا الهامش هو من وضع مترجم النص الى اللغة العربية (انظر : انطونيو غرامشي ، قضايا المادية التاريخية ، ترجمة : فواز طرابلسي (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧١ ، ص ٧٢) .

٢) غرامشي ، المصدر نفسه .

في هذا الاطـار ، فان الاطروحـة تدرس أيديولوجيا الشيعة الاماميين من زاويـة مدى فاعليـة هذه الايْديولوجيـا في أوساط محازبيها ٠ وبالتالـي أثرها فـي ممارستهم الزمانيّـة لعقائدهم الدينّية المعارضـة في الاسلام ، فضلا عن تناوله لاهمّ المقولات الايْديولوجية لدى كلّ من الشيعة والسُنّـة ، مع دراسـة مقارنة لعقائد الطرفين من زاوية تصوّر كل منهما للرمز الاسلامي : مقولة الامام عند الشيعة المعارضين في مقابل شخص الخليفة لدى السُنّة الحاكمين ٠

الفصـــل الثانـــــي
ظهـــور المعارضـــــة فـــي الاســـلام

١ . النشأة والمستقرّ

أ . ظروف النشأة

لدى معالجة ظاهرة المعارضة في الاسلام ، لابد بداية من التمييز بين ظروف نشأة هذه المعارضة ، والظروف التاريخية اللاحقة التي شهدت تبلورها كظاهرة طائفيّـــة . فالمتتبّع لتاريخ الشيعة يتبين صيغتين أساسيتين لتطور الظاهرة : الأُولى ، سياسية مباشرة ، ترافقت مع ظروف النشأة وتحسّدت بمطالبة فريق من المسلمين بخلافة الامام علــي للنبيّ استنادا الى قول النبيّ في خطبة غدير خمّ " من كنت مولاه فعليّ مولاه ... " . وأمّا الثانيّة ، فهي الصيغة الدينيّـة ، أو بتعبير آخر ، الصيغة السياسية وقد أُولت الـــى أيديولوجيا دينيّة . وهي ما استقرّ عليه التشيّـع في المجتمع العربي الاسلامي بدءا مـــن أواخر القرن الثالث للهجرة .

هنا تجدر الاشارة الى أنّ التمييز بين النشأة والمستقر انما يهمّنا من زاوية التعرّف على التاريخ السياسي ـ الاجتماعي للظاهرة . فالصيغة الأُولى للتشيّع ، أي بداياته ، ترافقت مع الصدمة التي أحدثتها وفاة النبيّ محمد في أوساط المسلمين ، وأمّا الثانية ، وهي مآل التشيّع الى تَشكّلٍ طائفي ، فقد بدأت في مرحلة شهدت انهيار الدولة العباسيـــة وتفكّك أوصالها ، في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، الذي انتهى في فترة قريبة لاحقة الى صعود البويهيين للحكم ، وما ترافق مع هذا الصعود من تعزيز للتبلور الطائفي للتشيّع على يـد البويهييـــــــــن .

ويهمّنا على وجه الخصوص تتبّع الظاهرة في صيغتيها المشار اليهما ، للتعرّف على التمايز في العقائد السياسية لأهل الحكم والمعارضة في الاسلام ، خاصة من زاوية تصوّر كل منهما للشخصية الاسلامية الممثّلة للهوية الجموعيّة لأُمة المسلمين . وهنا تجدر الاشارة الى أنّ هذا التمايز في النظرة للرمز الاسلامي جاء حصيلة عملية تاريخية امتدّت قرونا ، ساهمت في بلورته ظروف عصفت بمجتمع الدولة الاسلامية في العهدين الأمويّ والعباسيّ ، فضلا عن الصراعات الفكرية والفقهية التي انتعشت إبّان العهد العباسي ، وساهمت في بلورة العقائد الاسلامية لاحقا في تيارين أساسيين : أحدهما تمثّل في الفئة التي عُرفت لاحقا بأهل السُنّة والجماعة الحاكمين ، وهي الفئة التي تبنّت سيادة الشّرع الديني ، ممثلا في نصوص القرآن وسُنّة الرسول ، وما استقرّ عليه الرأي في المذاهب الفقهية الاربعة . واما الثاني ، وهو التيّار المعارض بمختلف فروعه ، والذى يحصر في هذا البحث بأبرز فرق الشيعة الباقية ، وهي المعروفة بالشيعة الامامية او الاثني عشرية . هذا التيار الأبرز ، مع غيره من الفرق المعدودة الباقية ، استقر في المجتمع العربي كجماعات دينية لها نظمها ومعتقداتها الدينية الخاصة . وقد شيّد كل منها لنفسه مع مرور الزمن حدوداً أيديولوجية وتنظيمية تفصله عن الجماعات الأُخرى وتوضّح تمايزه عنها . وفي هذا الصدد تُبين دراسة خوري آنفة الذكر أنّ هذه الطوائف استقرت مع مرور الزمن في مناطق جغرافية بعيدة عن سلطة الدولة المركزية أو في هوامش المدن[1] .

---

1) انظر حول تنظيم الدين والطوائف في المجتمع العربي : خوري ، مصدر سبق ذكره ، (ص ٥٩ ـ ٦٩) .

والحدّ الأيديولوجي الذى تمايزت فيه الطائفة الامامية عن غيرها من الفئات الأخرى ، وخاصة عن النظام القيمي للسُنّة الحاكمين هو محطّ اهتمام خاص في هذا البحث . وفي هذا الاطار يجد المرء نفسه أمام أيديولوجيتين متقابلتين ، الواحدة منهما تَستتبع الاخرى وتُناظرها في آن معا . هاتان الأيديولوجيتان هما بالمعنى الرمزي ، عقيدة الدين تُقابلها عقيدة الطائفة [1] ، وبالمعنى السياسي الصريح ، أيديولوجيا أهل الحكم تُقابلها أيديولوجيا المعارضة . ومع اخذنا بالاعتبار الوقائع التاريخية المباشرة ، والمناظرات العقائدية التي أسهمت في ظهور التشيّع بفرقه المختلفة ، المعتدلة منها والمغالية ، فإنّ هذه المعارضة ترافقت من حيث النشأة مع ردة فعل فئات اجتماعية قبلية فقدت مواقعها بفعل التحولات الحاصلة في مجرى النظام السياسي ، وفئات أُخرى توسّمت لها موقعا في النظام الجديد . وفي هذا السياق يُفسّر العديد من المؤرخين العرب المعاصرين [2] ما سُمّي بالفتنة الأُولى في الاسلام على أنّه جاءَ وليدَ صراعٍ بين تيّارين ، أحدهما إسلامي سعى الى توحيد

---

١) يُفرد خوري في مخطوطه آنف الذكر فصلا كاملا يوضح فيه وجهة نظره حول خصائص الطوائف في الإسلام في مقابل خصائص الدين من الناحيتين الايديولوجية والاجتماعية ـ السياسية .

٢) على سبيل المثال لا الحصر : طه حسين . الفتنة الكبرى ، جزءان (القاهرة : دار المعارف بمصر ، لا . ت) ؛ عبد العزيز الدوري . مقدمة في تاريخ صدر الاسلام (بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٠) .

الجزيرة العربية سياسيا ودينيا ، والآخر قبلي درج على احترام السلف وتقدير العرف ، ولم يعرف سلطة غير سلطة القبيلة.[1] ولعلّ حروب الردّة كانت البادرة الاولى لتمرّد القبائل ، التي عملت على مواجهة توسّع سلطان المدينة بالخروج على المعاهدات المعقودة مع النبي محمد ، اعتقادا منها بأنّ الولاء السياسيّ للنبّي هو ، حسب التقاليد المرعّية قبل الاسلام ، ولاء شخصيّ ينتهي بوفاة النبي ، ولا يُلزِمُ القبائل بمتابعة التزاماتها مع من يخلفه[٢].

الخلاف اذا على زعامة المسلمين بعد وفاة النبي ، الذى استفحل أمرُه في عهد الخليفة الثالث عثمان ، جاء حصيلة لتراكم تطورات عديدة في فترة زمنية قصيرة لم تتجاوز العقدين من الزمان ، لكنها مع ذلك ، حملت الكثير من التحولات الهامة التي أحدثت تغييرات دراماتيكية في البنية السياسية والاجتماعية لجزيرة العرب . فلقد صبّت هذه التحولات في مجرى تأسيس سلطة سياسية - دينية تحلُّ محلَّ سلطةِ التوازن القبلي[٣] التي كانت سائدة قبل الاسلام . وفي هذا الصدد يقول اريك ولف (E. Wolf) : "الثورة الدينية التي ارتبطت باسم محمد أفسحت المجال لتأسيس شكلٍ أولي للدولة واستبدلت بالولاء القائم على الوحدة القرابية الولاء للامّة ، وهو ولاء عُبِّرَ عنـــه

---

١) الدوري ، المصدر اعلاه ، ص ٣٩ - ٤٤ .

٢) المصدر نفسه ، ص ٤٢ .

٣) يذكر وات ان التنظيم السياسي عند العرب قبل الإسلام ، كان في أرقى أشكاله يستند الى مجلس قبلي يسمى "الملأ" ، يضم زعماء متساوون من حيث المنزلة والنفوذ (انظر :

Montgomery W. Watt. Islamic Political Thought, (Edinburgh: University Press, 1968), p. 12

بصيغة دينية .(١)

وقد عمل الخلفاء الراشدون من بعد النبي على تعزيز هذا الشكل الأوّلي للدولة في خطوات هامة مثل : قرار ابي بكر خوض حروب الردّة ضد القبائل المتمرّدة ، وقرار الخليفة الثاني عمر بن الخطاب تأسيس جهاز اداري ومالي مركزي ، يربط الامصار بمركز الدولة ، أي بالمدينة ، بحيث أصبحت المدينة مرجع الأمصار في مجمل القضايا الحيوية بالنسبة لها . كما يُحسبُ في إطار خطوات مَرْكَزَةِ السلطة ، قرار الخليفة الثالث عثمان جمع المصاحف من الأمصار وتعميم نسخة واحدة عليها هي نسخة المدينة . ويمكن حساب هذه الخطوة من جانب آخر ، أحدُ الأسباب الهامة التي ألّبت الامصار على عثمان ، فقد أثار جمع المصاحف حفيظة القرّاء في الأمصار آنذاك ، وحفزهم للوقوف الى جانب المحرّضين ضد عثمان . ودلالات هذه الحادثة وحدها كافية لتشير الى طبيعة الصراع المقبل بين مركز الدولة في المدينة وأطرافها في الأمصار ، التي سعى بعضها ، كالكوفة مثلا ، للانفصال الاقليمي عن سلطة المركز .

ثمة عوامل اخرى ساهمت في تعميق الصراع واعطائه مع مرور الوقت صفة الديمومة . فتمرد القبائل في الأمصار ، وجلّهم من الأعراب الذين استقرّوا بعد الفتح

---

(١) Eric R. Wolf, " The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam", Southwestern Journal of Anthropology, v. 7, No. 4, (Winter, 1951: 329-356), p. 352.

في الكوفة والبصرة[1] وغيرهما ، التقى مع حال السخط الذى ساد أوساط الموالي المسلمين من غير العرب ، وغالبيتهم من الفرس . وكان هؤلاء قد توسّموا في الدولة الاسلامية مساواة المسلم بأخيه المسلم . ومع أخذنا بالاعتبار التداخلات التي على أساسها يُقدِّمُ بعضُ المؤرخينَ العرب حركة الموالي بصبغة تآمرية[2] ، مشيرين الى دورها في تعزيز تيار المعارضة الاسلامية آنذاك ، فإنّ الوقائع تُشير الى أثر التحولات الداخلية التي طرأت على مجتمع الجزيرة العربية في ظلّ الدولة الاسلامية الصاعدة . اذْ في هذه التحوّلات يَجدُ المرء جذورَ الصراع الذى َبلَغَ ذروته بمقتل الخليفة الثالث عثمان على يد الثوار القادمين من الأمصار . لقد حصل التمرّدُ في وقت لم يكنْ فيه النظام القديم قد باد كلّيا ، كما لم يكن الجديد قد ترسّخ بعد . وكان من البديهي في وضع كهذا أنْ ترى القبائل في خطوات السلطة الجديدة — وفقاً للأعراف والمفاهيم السائدة للقيادة قبل الإسلام — أخطاء القيادات الجديدة لا خططها التي استوجبها النظام السياسي الجديد .

وفي هذا السياق ، يُشار الى ما يمكن تسميته بـ "صدمة التحوّل" التي من

---

1) عن هذا الشأن ، وخاصة فيما يتعلق بأحوال القبائل التي استقرت في البصرة ، والتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة هناك إبّان القرن الاول للهجرة ، انظر : أحمد صالح العلي . التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصره في القرن الاول الهجرى (بغداد : مطبعة المعارف ، ١٩٥٣) .

2) على سبيل المثال لا الحصر ، انظر : محمد بديع شريف . الصراع بين الموالي والعرب (القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٥٤) .

المرجح أنّ هذه التغيرات في السلطة قد أحدثتها في صفوف القبائل . ذلك لأنّ الانقلاب الحاصل في موازين القوى السياسية والاجتماعية ، الذي ترافق مع صعود سلطة دينية ـ سياسية قويّة ، وضع القبائل أمام تحديد مفهوم جديد للذات : فالهوية المجموعية لعموم المسلمين أصبحت تقف في موازاة الذات القبلية وتطرح نفسها كبديل لها .

بالطبع ، لا يُمكنُ للمرء أنْ يبالغ بالقول أنّ الاسلام بطرحه الانتماء على أساس من الدين بدلاً عن القبيلة قد أُحدث انقلابا شاملا في المفاهيم . بل إنّ المرء ليلحظ استنهاض النظام القبلي لطاقاته التراثية دفاعا عن وجوده ، وان هذا الاستنهاض اتّخذ في غالب الأحيان قالباً رمزيّا عَبّرَ عن نفسه في صيغة عقائدية . هذا الأمر لا يعني بأي حال الربط المباشر بين دفاع النظام القبلي عن وجوده وبين عقائد المعارضة الدينية التي تصادفت نشأتها تاريخيا في تلك الفترة . فصراع العقائد آنذاك كانت له أسبابه المباشرة في نصوص دينية اختلف على تفسيرها ، وعلى كيفية تطبيقها في المسار التاريخي . لكن ليس هناك ثمة ما يمنع من احتمال تداخل العوامل المختلفة في تشكيل حالة مجموعية مناهضة للتطور الحاصل بصيغته التي رجّحها الشيخان أبو بكر وعمر . إذْ من البديهي أنْ تقف فئات في "تكتل" عفويّ لمناهضة تطوّر من شأنه الاضرار بمصالحها أو التأثير سلبا على مصيرها . لكن إذا كانت تجوز الإشارةُ لاحتمال تداخل كهذا بين نشأة التشيّع وقلق النظام القبليّ على المصير ، فإنّ الأمر لا يبدو كذلك فيما يَتعلّقُ بالتطور اللاحق للتشيّع . فالتبلور الطائفي للتشيع اتّخذ مساره في ظل تطورات مرّت بها المعارضة إبّان العهدين الأُمويّ والعباسيّ . فالعهد الأُموي

شهد أحداثا هامّة تركت بصماتها في ذاكرة المعارضة وعموم المسلمين ، كان أبرزها استشهاد الحسين بن علي على يد قوات يزيد بن معاوية . وقد قادت هذه الحادثة الى ثورات عدّة [1] رفعت شعارا لها الثأر للحسين . وكانت هذه الحركات بمثابة المقدمات الاولى للتشكّل الطائفي اللاحق ، الذي بدأت ملامحه تظهر في صيغة أيديولوجيا دينية ومذهب فقهي على يد الامام السادس جعفر بن محمد الملقّب بالصادق ، وذلك ابّان عهد المنصور العباسي ، وفي مرحلة تاريخية شهدت ثورات عدّة لآل البيت (من نسل الحسن) لم يكتب لها النجاح في ظلّ قبضة الحكم العباسي ، خاصة في عهد المنصور .

ب. مقدمات التشكّل الطائفي

- السعي للقيادة الدينية بعد الاحباطات السياسية المتلاحقة

جاء مقتل الامام علي على يد خارجي ليقلّص الى حدّ كبير الآمال السياسية لمحازبيه . وقد تعزّز هذا الاحباط السياسي أكثر في هزائم متتالية ابتدأت بمقتل

---

١) أبرزها حركة التوابين بقيادة سليمان بن صرد الخزاعي ، الذى بدأ تحركا تحت شعار "بالثارات الحسين" في العام ٦٤/ ٦٥ هـ ، أي بعد مرور ثلاث سنوات على مقتل الحسين . تلتها بعد عام واحد حركة المختار ، الذي قام هو الآخر تحت شعار المطالبة بثأر الحسين . وقد وردت تفاصيل الحركتين في كتب التاريخ العربية الكلاسيكية ومنها : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، تاريخ الطبري ، ج ٥ ، تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٣) ، ص ٥٥١ - ٦٠٩ ، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج ٣ ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد (مطبعة السعادة بمصر ، ١٩٥٨) ، ص ٨٣ ، ٨٤ .

الحسين ، الابن الثاني لعليّ من زوجته فاطمة بنت الرسول وذلك في معركة غير متكافئة مع قوّات يزيد بن معاوية في كربلاء في العام ٦١ هـ / ٦٨٠م سبق ذلك موت أخيه الاكبر الحسن في العام ٤٩ هـ / ٦٦٩م ويذكر بعض المصادر أنه مات مسموما . ثم توالت أحداث اخرى كانت حصيلتها إمّا موت أو فقدان العديد من أبناء عليّ وأحفاده وأنصاره . وقد حفل تاريخ القرون التي تلت موت الحسين بالكثير من الصراعات والمكائد التي تمّ تحريكها من خلال الدين[1] .

هذا التاريخ الحافل بالصراعات حدّد في نتائجه مساراً مأساويا للتاريخ الشخصي لآل البيت وكرّسهم شهداء ، ورمزا لكلّ شهادة . ومن البديهي أنّ الاحباطات المتلاحقة عبر أحداث دامية تقود الأفراد والجماعات عادة الى التقهقر الى مواقع المعارضة السلبية التي تُعبّرُ عن نفسها بشكل ضمنيّ او مسالم ، فتتخذ أشكالا أُخرى غير الشكل السياسيّ الصريح . وكان من البديهي أيضا ان تتخذ المعارضة الشيعية في ظروف مشابهة ، شكلا دينيا ، خاصة وأنّ الادعاء القائل بحق الامامة للامام علي ، وان كان بحدّ ذاته مرتبطا بمسألة سياسية ، الا أنّه استند أصلاً الى تبريرات وتفسيرات دينية تمحورت حول التمسك بحرفية النص الديني ، فضلا عن قرابة الدمّ والنسب التي تربطه بالنبي ، وأسبقيته الى الاسلام .

---

1) E.R.E, 1958 ed. s.v. "Shi'ahs.", By : Walter M. Patton.

هذا التاريخ الحافل بالإحباطات السياسية ، دفع زعماء الشيعة وأئمتهم الأوائل للسعي لاستلام القيادة الدينية[1] في الاسلام . وهنا يمكنُ القول أنَّ تحول الشيعة نحو الزعامة الدينية كان بمثابة مقاربة رمزية نحو السلطة الزمنية . فمقاربة كهذه تتمُّ بمعزل عن التصادم المباشر مع النظام القائم لأنها تتخذُ في ظاهرها لبوس الدين ، فلا تحمل على الشبهة لدى الحاكمين ، أي أنَّ الوجود الصريح للغاية السياسية تمَّ "تغييبه" في قالب رمزي قوامه الأيديولوجيا الدينية القائمة على التأمل الفكري والعبادات والطقوس ذات المغزى السياسي .

في إطار ما تقدّم من حيثيات حول الاحباطات السياسية المتتالية لشيعة الإمام وآل بيته ، يُدرك المرءُ سِرَّ الاضافات والتعديلات التي طرأت على عقائد الشيعة الأوائل . فبعد مقتل الامام علي وأبنائه المباشرين ، ظهرت الى الوجود أفكار مثل فكرة " الإمام الغائب " ، و "المهدي المنتظر". وقد تمَّ تداول هاتين الفكرتين وغيرهما من هذا القبيل ، منذ العهد الأموي . ثم وفي وقت لاحق تناقلتهما فرق وألسن . غير أنَّ هذه الافكار لم تستقر على حال معيّن ولا على شخص واحد ، إلاَّ عندما حددّتها الشيعة الامامية بشخص الامام الثاني عشر المعروف باسم محمّد بن الحسن ابن الامام الحادى عشر حسن العسكرى . وكانت هذه الفكرة قد أُلصِقت بداية بابن الإمام علي المعروف باسم محمد بن الحنفيّة (نسبة لقبيلة أمّه ، وتمييزاً له عن أبناء الامام عليّ من بنت الرسول فاطمة) . وكان المختار بن أبي عبيد الثقفي هو أول

---

(١) E. I[1], 1934 ed. s.v. " Shi'a." , By : R. Strothmann.

من قال بإمامة ابن الحنفية . وقد طرح المختار نفسه المطالب بثأر آل أبي طالب، وعمل على تحقيق هذا الثأر، فتتبع العديدين من قتلة الحسين فقتلهم[١] بعد مرور ست سنوات على مقتل الحسين .

يُعطي العديد من المصادر أهمّية خاصة لحركة المختار (٦٦/٦٧ هـ)، فضلا عن حركة التوّابين التي كانت قد سبقتها بعام واحد فقط . يوليوس فيلهاوزن (J. Wellhausen) مثلا، رأى أنّ اندحار التوّابين كان نقطة تحوّل حاسم في التاريخ الداخلي للتشيّع . غير انّه رجّح الفضل في ذلك لحركة المختار، الذي نجح في تحقيق ما لم يتمكّن التوّابون من تحقيقه[٢] . أما مارشال هودغسن (M.G.H. Hodgson) فيعتقد بأنّ هاتين الحركتين معا خلقتا روحيّة وفّرت الامكانية لتطور التشيّع باتجاه تَشَكُّلٍ طائفي . إلاّ أنّ هودغسن، كفيلهاوزن، يُعطي أهميـــة أكبر لحركة المختار من حيث أنها طرحت أفكاراً أدّت الى " . . . شدّ عناصر النزعة الشيعية لنداءٍ ديني - اجتماعي تَمَتّع بطاقاتٍ لا يُستهان بها "[٣] .

---

١) المسعودي، مصدر سبق ذكره، ج ٣ : ٨٣ .

٢) Julius Wellhausen. The Religio-Political Factions in Early Islam, ed. by R.C. Ostle, Trans. by: R.C. Ostle and S.M. Waltzer (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1975), p. 149.

٣) Marshall G.S. Hodgson. " How did the Early Shi'a Become Secterian ? ". American Oriental Society Journal, v. 75, (1955 : 1-13) p. 3.

يمكن القول أنّ الثورات المتعاقبة لأنصار آل البيت ابّان العهد الاموى كانت بمثابة المقدّمات الاولى للتشكّل الطائفي للشيعة . وقد جاء فشل هذه الثورات ليعمّق هذا الاتجاه . وفي هذا الصدد ، يرجّح هودغسن سببين أساسيين من بين عوامل عديدة أخرى كانت وراء استمرار التشيع ، ومن ثمّ استقراره لاحقا على نحو طائفي . هذان السببان هما : الاستقلالية الروحية لغلاة الشيعة ، والمنجزات الاستراتيجية للنزوع نحو روحية الطائفة في امامة جعفر الصادق [1] .

والفترة التي شهدت مسارا طائفيا للتشيّع ، بدأت من جانب آخر تشهد انقراض عشرات الفرق [2] ، ولم يبق منها حتى وقتنا الحاضر سوى فرق معدودة ، مثل : الأسماعيلية والزيدية والامامية . وهذه وغيرها ، استقرّت مع مرور الزمن الى طوائف لها نسب مختلفة من الضعف أو القوّة ، تبعا للظرف الخاص بكل منها في مختلف مراحل تاريخها . والبحث هنا معني على وجه التحديد بتسليط الضوء على نشوء الطائفة الامامية .

ـ الشيعة الاماميون

يمكن القول من الناحية التاريخية ، أنّ الفرقة الامامية قد شقّت طريقها الى الوجود كأيديولوجيا دينية في أواخر القرن الثالث للهجرة . ويحمل هذا التاريخ

---

١) ibid, p. 1

٢) لمزيد من التفاصيل حول فرق الشيعة مذ بدأ الخلاف حول الامامة في الاسلام ، وحتى القرن الثالث للهجرة ، انظر : الحسن بن موسى النوبختي ، فرق الشيعة (بيروت : دار الاضواء ، ١٩٨٤) .

دلالة باتجاهين : الأول ، هو أنّ هذه الفترة كانت قد بدأت تشهد ضعف السلطة العباسية المركزية ، وأمّا الثاني ، فهو الحصيلة المنطقية لضعف هذه السلطة ، ويتجلى في صعود الطوائف والحركات الساعية للانفصال الاقليمي ، أو لتأسيس سلطة عقائدية ، كما هو الحال في سيطرة القرامطة آنذاك على البحرين ، وسعيهم للامتداد الى مناطق اخرى ·

وقد أخذ التطور نحو تشكيلات طائفية مجراه بوضوح أكثر ، عندما صعد البويهيون الى الحكم في القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد · وكان لصعودهم[1] في العراق أثر بارز في تعزيز مسار التشيع الامامي باتجاه تشكّل طائفي · ففي عهدهم تمّ العمل على احياء العقائد والشعائر الامامية التي كان الامام الصادق قد وضع أسسها · وفي عهد البويهيين أيضا تكوّنت الامامية كمذهب فقهي وشرعي ناجز ، عرف بالمذهب الجعفري نسبة للامام المذكور · ولهذا التطور أهميته الخاصّة من حيث أنّ تسمية الشيعة اقتصرت منذ ذلك الوقت على الاثني عشرية دون غيرها من الطوائف المتفرعة عن مجمل التراث الشيعي ·

أمّا من الناحية العقائدية ، فان أسس العقيدة الامامية ارتبطت الى حدّ كبير بشخص الامام الصادق ، وبالظروف التاريخية التي عاصرها · وقد أصبحت الأحاديث المنقولة عن هذا الامام هي حجر الزاوية في العقائد الدينية والسياسية للشيعة·

---

١) انظر : الصفحات ٦٣ ـ ٦٥ من هذا الفصل ·

فالصادق هو واضع إمامة النصّ[1] التي يرى هودغسن أنها كانت عاملا أساسيا في تحوّل الشيعة الى طائفة . ذلك لأن حصر مبدأ النص في سلسلة من الائمة سابقهم ينص على اللاحق ، أتاح للشيعة الإحساس بوجود إمامة دائمة ، مما عزّز لديهم الإحساس الدائم بوجودهم كجماعة[2] . وفي مصدرٍ آخر أنّ الصادق أيضا هو أولُ من جاء بمفهوم جديد لمؤسستي الخلافة والامامة ، وذلك عندما قال بأنه ليس لإمام حقّ أنْ يجمع في شخصه بين السلطتين الدينية والزمنية ، بل هو من يكتفي بالسلطة الروحية[3] . ولهذا القول ، لو صحّ نقله عن الإمام الصادق ، مغزاه السياسي الهامّ . فهو يحملُ ضمنا روحيّة المعارضة ، التي تتّخذ من الزعامة الدّينية منطلقا لها في مواجهة السلطة السياسية .

تهمّنا عقائدُ الصادق من زاوية أنها كرّست للإماميّين أيديولوجيا دينية معارضة ، مهّدت الطريق لظهور أفكار (أو تبنّي أفكار كانت قد ظهرت من قبل) تُكَمِّلُ أو تُعَدِّلُ في هذه الأيديولوجيا تبعاً للظرف التاريخي الخاص بكل مرحلة من مراحل تطور التشيّع . وكانت فكرة المهدى المنتظر الذى سيظهر في آخر الزمان "ليملأ

---

١) ابوجعفر بن يعقوب الكليني . الأُصول من الكافي (طهران : مطبعة الحيدرى ، لا .ت) ، ج ١ ، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٩ .

٢) Hodgson, op.cit., p. 9, 10.

٣) Farouk Omar, Abbasiyyat: Studies in the History of the Early Abbasids, (Baghdad: publication subsidized by the University of Baghdad, No. 104, 1976), p. 121.

الأرض قسطا وعدلا بعدما مُلئت جورا وظلما " ، واحدة من الأفكار التي تمّ تداولها منذ العهد الأموي ، إلا أنها أخذت طريقها للاستقرار بعد فترة زمنية طويلة نسبيا ، على شخص الإمام الثاني عشر الحسن بن محمد ، الذي به أُغلق باب الامامة ، وبه أيضا اقترنت فكرتا الغيبة والرجعة .

٢ . الأُسس الأيديولوجية للشيعة الامامية

أ . الامامة والامام

ترتكز عقائد الشيعة الاماميين على مقولة الامام[1] ، وترى في الامامة واحدا من أُصول الدين[2] . وحول هذه المقولة الاساس تتمحور أفكار عدّة تأتي مكمّلة لمفهوم الامام ولشروط الامامة . فإلى الامام يُنسب منصب الامامة عند الشيعة الاماميين ، وهو في رأيهم منصب الهي ، نصّ عليه النبي محمد لعليّ بن أبي طالب ، بإرادة الهية[3] . ثم تواصلت الامامة بنصّ السابق من الأئمة على اللاحق ،

---

١) لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة في عقائد الشيعة ، وفي مجمل الفكر الكلامي الاسلامي ، انظر : محمد الزبيدي . الامامة في الفكر الكلامي الاسلامي مع تحقيق لباب الامامة من "ابكار الافكار" للآمدي . رسالة ماجستير قدمت للمعهد العالي للدراسات الاسلامية - المقاصد (بيروت : ١٩٨٥ .

٢) أُصول الدين عند الشيعة الامامية هي : التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد . لمزيد من التفاصيل ، انظر : محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد) . النكت الاعتقادية (بيروت : مؤسسة اهل البيت ، لا . ت) .

٣) انظر : الكليني ، مصدر سبق ذكره ، ج ١ : ٢٧٦ - ٢٧٨ ، وانظر أيضا : محمد حسين الزين ، الشيعة في التاريخ ، (بيروت : دار الآثار ، ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩م ، ص ٤٤ .

حتى الامام الثاني عشر ، وهو آخر الائمة ، الملقّب بالقائم ، والمهدي ، وصاحب الزمان ، والمنتظر .

ويُشار في هذا السياق ان الأئمة التسعة الباقين بعد الامام علي وابنيه الحسن والحسين ، هم من نسل الإمام الحسين دون الحسن[1] . وقد تكون لهذا الأمر دلالته الدينية والسياسية التي سيحاول هذا البحث الإشارة اليها في إطار محاولة لقراءة المفهوم الزماني لمقولة الامام .

تُشيرُ تفسيرات الشيعة في سوق الامامة للامام عليّ وسلالته ، الى أنّ الله قد خصّ الاقربين من آل بيت الرسول في هذا المنصب الإلهيّ دون غيرهم ، وذلك بسبب من عصمتهم . ويُستدلّ على هذه العصمة بأمور عدّة ، منها : صلةُ الدم التي تربطهم بالنبي ، خاصّة وأنّ أبناء الامام تجرى في عروقهم دماء جدّهم الرسول . كذلك ، فإنّ أمر الرسول ، فيما يقول الشيعة ، بالتمسّك بالكتاب والعترة الطاهرة ، هو دليل آخر على عصمتهم ، فضلا عن العلم الذى خصّ الله به الأئمة دون البشر قاطبة .

---

١) مع أنّ ثورات آل البيت إبّان العهد العباسي قام بها الحسنيون (من نسل الحسن) فيما التزم الحسينيون الصمت أو التحفظ . وأهم هذه الثورات ، ثورة محمد بن عبد الله الملقب بالنفس الزكية ، وقد تمّ القضاء عليها في العام ١٤٥ هـ ، إبّان عهد أبي جعفر المنصور . لمزيد من التفاصيل ، انظر : الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٧ : ٥٥٢ — ٦٠٩ ، المسعودي ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٣٠٦ — ٣٠٧ ، أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي ، تاريخ اليعقوبي (تح : مارتن تيودور هوتسما ، ليدن / بريل ، ١٨٨٣ ، صفحة العنوان والمقدمة باللاتينية) ، ج ٢ : ٤٥٠ — ٤٥٨ .

ويرى الاماميون أيضا أنّ الله نصّ على إمامة عليّ وآله ، لإرادته اسباغ لطفه[١] على البشرية من خلال تسويده افضلهم عليهم . وبما أنّ لطف الله بعباده واجب عليه ، يكون تعيين الإمام واجبا أيضا[٢] . واللّطف الإلهي " هو مهمة الإمام المعصوم " ، لأنّ الحلّ الصحيح الدائم (لأمور الناس جميعا) هو في حكم حاكم معصوم عن الخطأ والزلل "[٣] . ويعتقد الإماميون أنّ هذا الأمر لا يتوفر إلاّ بالائمة بعد اختتام النبّوة . وهذا في الواقع هو مَرَدُّ اعتقاد الشيعة باستحالة خلّو الأرض من حُجّة عليها[٤] .

وفي سعيهم لدعم هذه المقولات ، التي تحمل في طيّاتها رؤيا شمولية لمسألتي السلطان الديني والزمني ، يَستَدِلُّ الإماميون على شرعية الوصاية للإمام عليّ بالعديد من الآيات القرآنية التي يجرى تفسيرها بما يدعم هذا الادّعاء ، سواء بنص جليّ أو خفيّ . ومن النصوص الجليّة في هذا المضمار ، الآية التي تقول : ﴿وأنذر عشيرتك الاقربين﴾ . وكذلك الآية التي يرى الشيعة أنها نزلت بعليّ خاصّة ، والتي نصّها

---

١) انظر : ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي . تلخيص الشافي ، ج ١ القسم الاول (النجف : مكتبة العلمين ، ١٩٦٣) ، ص ٦٩ ـ ٨٩ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

٢) محمد جواد مغنيّة . الشيعة في الميزان (بيروت : دار الشروق ، لا . ت .) ، ص ٣٣٤ .

٣) محمد جواد مغنيّة . المهدي المنتظر والعقل (بيروت : دار العلم للملايين ، لا . ت .) ، ص ٣٣ .

٤) انظر : الكليني ، مصدر سبق ذكره ، ج ١ : ١٧٧ ، ١٧٨ .

﴿ انما وليكم اللّه ورسوله والذين آمنوا يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾[١] . والشيعة الإماميّون يُفسرون عبارة "يُؤتون الزكاة وهم راكعون" على أُنها تعني عليًا ، حيث كان قد أَعطى لأُحد السائلين خاتمه وهو راكع في صلاته . وأمّا الولاية في الآية المذكورة فيفسّرها الشيعة بأنها ولاية التصرّف في أُمور المسلمين بقرينة سوق الكلام . وعليه تكون نسبة الولاية لعليّ كنسبتها الى الرسول[٢] .

أمّا الاحاديث التي تُساق كبراهين واضحة فهي عديدة . منها ما ذكـــر فيه الرسول عليا بالاسم ، كقوله في خطبة غدير خمّ الشهيرة : " من كنت مولاه فعليّ مولاه " ... الخ ، ومنها ما فهم من نصّه على انه كذلك ، كحديث الثقلين الاكبر والاصغر ، واللذين يُقصد بهما حسب مفهوم الشيعة ، القرآن الكريم وعترة رسول الله ، أي آل بيته .

وفي تفسيرها لآيات وأحاديث نبويّة أُخرى ، تستعين الإمامية بالتأويل لمعرفة المعنى الباطن لهذه النّصوص . فهي ترى أنّ هناك نصوصا لا تتمّ معرفتها إلاّ بالاستدلال وترتيب المقدّمات . ومن أهم الآيات التي يُستَدَلّ على معناها الباطـــن

---

١) الشعراء : ٢١٤ ، المائدة : ٥٥ .

٢) انظر : الطوسي ، مصدر سبق ذكره ، ج ١ القسم الثاني ، ص ١٠ — ٢٢ .

بهذه الطريقة ، تلك التي تقول ﴿ إنّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال ، فأَبَيْنَ أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان ، إنه كان ظلوما جهولا ﴾ [1] . هنا يبدو التأويل كأوضح ما يكون في اصرار المفسّرين الشيعة " ... على أنّ يُظهروا أن ظلم الانسان وجهالته لم يردا على سبيل التقريع والذم ، بل في باب المديح ، ذلك أَنّ الفعل يتطلّب تهورا ساميا (التشديد من عندى) لحمل هذه الأمانة الالهية . وطالما أنّ الانسان المرموز به بآدم ، يجهل أَنّ ثمة ما هو غير الله ، فإنّ لديه القوّة لحمل هذا العبء الثقيل . فاذا علم أنّ ثمة ما هو غير الله ، خان الأمانة " [2] .

البحث هنا معنيّ الى حد كبير بمسألة الباطن والمكانة التي يحتلّها في عقائد الاماميين . وهو معنيّ بها من زاوية دلالتها الزمانية على وجه التحديد . وهذا ما سيعالجه القسم الأخير من هذا الفصل ، الذى سيعرض لأهم الفروق بين عقائد السُنّة والشيعة حول مسألة السلطان الزمني وعلاقته بالسلطان الديني ، لكن قبل الشروع بذلك ، ستحاول هذه الدراسة تقديم قراءة للبعد الزماني للعقائد التي تمّ عرضها فيما تقدّم .

---

١) الأحزاب : ٧١ .

٢) هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمه عن الفرنسية : نصير مروّة وحسن قبيسي (بيروت — باريس : منشورات عويدات ، ١٩٧٧) ، ص ٨٣ .

ب · قراءة في البعد الزماني لمقولة الامـــام

تشير مقولة الامام المنصوص عليه بإرادة الهية ، الى اعتقاد الشيعـة الإمامية باستحالة انقطاع الرعاية الالهية للمجتمع البشرى بعد اختتام النبوّة مع وفاة النبي محمّد · وَيجدُ المرءُ تعويضا عن النبي – استنادا الى العقائد الإمامية – في شخص انسان معصوم يفوق البشر قاطبة بعصمته عن الخطأ والزّلل · وانسان فوق بشرى كهذا يتجلّى في شخص الامام · فحيث تُختتم النبوّة تبدأُ ولاية الامام · وفي هذا الصدد يقدم هنري كوربان ، تفسيرا لعلاقة الولاية بالنبّوة ، بالآتي : " ··· الحقيقة النبويّة الباقية هي وحدة مزدوجة ذات بُعدين اثنين : خارجيّ ظاهر ، وداخلي باطن ، والولاية هي بالتحديد ، باطن هذه النبوّة الباقية ، وَتحقيقٌ لكلّ كمالاتها ، منذ ما قبل الأزمان ، تبعا للباطن ، ثم استمرار هذه الكمالات في أبدِ الآبدين · وكما أنّ البُعد الظاهريّ كان له ظهوره الأرضي النهائي بشخص محمّد " ، كذلك اقتضى أن يكون للبعد " الباطني تجليّه الأرضي : ولقد تجلّى ذلك البُعد في الشخص الذي كان ، من بين البشر جميعا ، أقرب الناس الى الرسول ، وهو الامام عليّ بن أبي طالب."[1] · وهكذا ، تكون ولاية الأئمّة هي في الحقيقة امتداداً لنبوّة محمد[2] ،

---

١) كوربان ، المصدر نفسه ، ص ٨٩ ·

٢) هاشم معروف الحسني · الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ (بيروت : دار الكتب الشعبية ، لا · ت) ، ص ٣٦ ·

وهي الباطن المستديم ، يَحلّ مَحلّ الظاهر الذى توقف .

يُستدل على تأكيد الإماميين استحالة الانقطاع الزمني في الرعاية الالهية من خلال قولهم بتواصل الإمامة في اثني عشر اماما يَنصُّ السابقُ منهم على اللاحق ، حتى الامام الاخير ، أي الثاني عشر . وعنده - يقول كوربان - تتوقّف الامامة عن الظهور للعلن وتصبح حقيقة مستورة[1] ، لأنها تمّت ولم تنته ، بل هي في حال غياب عن الأنظار . ولهذا سُمّي الثاني عشر من الأئمة بالقائم والغائب والمنتظر وصاحب الزمان . فالغيبة هنا لا تعني الانقطاع والنهاية ، بل هي الديمومة عبر الزمان ، التي لا تفتأ تظهر للعلن مجدّدا حين يُصبحُ الوقت ملائما للظهور .

لهذا الاعتقاد دلالته السياسية بالمعنى الزماني للكلمة . وهذا ما يُشير اليه وات (Watt) ، في معرض تعليقه على الظهور الأول لفكرة الامام الغائب إبّان العهد الأُموي ، بقوله : " في عهد الأُمويين كان لمفهوم الامام الذى اختفى بعد ظهور ، اشكالات سياسية تَستَدعي الاهتمام . فالاعتقاد بوجود إمام كهذا ، يعني ضمنا عدم الرضا بالنظام القائم . وبعبارة اخرى ، فإنه لا جدوى للثورة ضدّ هذا النظام ما دام الإمام غائبا ، وبالتالي فلا بدّ من القبول بهذا النظام كحقيقة واقعة ، ولكن ليس الى الأبد " [2] .

---

١) كوربان ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٢٣ .

٢) Watt, op.cit., p. 44.

هذا الحاضر التاريخي الماثل في النظام القائم ، تسعى عقائد الاماميين الى تغييبه في اطار زمن سرمدي وتاريخ قُدُسّي يتعدّى التاريخ الواقعيّ ويتفوق عليه ، لأنّ السلطان الزمني القائم هو في عقائدهم ، سلطان طارئ وزائل ، فيما السلطان الإلهي الماثل في عدل الامام أبديّ ومقيم . أي أنّ الحاضر الزماني هو في منظور العقائد الشيعية ، طارئ على ما يُسمّيه كوربان "بالتاريخ القدسانيّ" للوقائع الروحيّة[1] .

كذلك ، فإنّ الاعتقاد باستحالة انقطاع الرعاية الالهية هو اشارة الى رفض عقائد الشيعة الاماميين الاعتراف بالانقطاع الزمني ، حتى في حال حصوله يوم توفّي النبي محمّد ويوم غاب الامام الثاني عشر . ولذا تُجيب عقائدهم عن حالة الانقطاع هذه بمقولة تواصل الرعاية الالهية عن طريق الأئمة المعصومين ، القادرين وحدهم على هداية المجتمع الانساني الى طريق خلاصه . وفي هذا أيضاً اشارة الى استحالة قدرة الانسان على تنظيم شؤونه بنفسه ، واستحالة صلاح السلطان الزماني . وبالتالي فما على المرء إلاّ العمل من أجل ضمان تواصل الرعاية الالهية بواسطة الأئمة ، بعيداً عن سلطة الانسان الطارئة والمؤقتة ، التي تقف حائلاً أمام اكتمال الدين المتمثّل بعدل الامام[2] .

---

1) كوربان ، مصدر سبق ذكره ، ص ١١٥ ، ١١٦ .

2) انظر : خوري مخطوط سبق ذكره ، (ص ١٣٥) .

استنادا الى ما تقدم ، يمكن القول أنّ عقائد الشيعة الاماميين تحمل في طيّاتها سياسة ترتبط بمفهوم الشيعة لحضور العدل الالهي في شخص الإمام وفي عصمته وعلمه . أمّا السياسة في بعدها الزماني ، فهي نوع من غياب هذا العدل في مقابل حضور الدنس الدنيوي الذي طالما "تنزّه" الأئمة عن ممارسته ، بل إنّ بعضهم قاومه عندما استطاع الى ذلك سبيلا . وفي هذا إشارة الى مرارة الاحباطات السياسية المتلاحقة ، التي مُنيَ بها تاريخ التشيع ، خاصة في مراحله الأولى ، حيث اقترنت تلك الاحباطات باراقة الدماء ، دماء آل البيت المباشرين ، الذين تمحور حول شهادتهم مفهوم الشيعة الإماميين للشهادة والشهيد . وهو مفهوم احتل مكانة مركزية في الأيديولوجيا الدينية والسياسية لهذه الطائفة .

ج . الشهادة عقيدة الاماميين

ذكرنا فيما تقدم أنّ الإمام الصادق بعصره وفقهه وفكره ، قد ساهم الى حد كبير في تحويل تاريخ التشيع باتجاه تشكّلٍ طائفي . غير أنّ بذرة التشيع بصيغته الطقوسية كانت قبل ذلك الوقت بكثير ، قد " سقيت " بدماء الحسين ابن علي الذي استشهد على يد قوات يزيد بن معاوية في أرض كربلاء في العام ٦١هـ / ٦٨٠م . وكان "دم الحسين ـ لا دم والده ـ الذي قُتِلَ على يد خارجي هو بذرة التشيع

الطقوسي . إذْ أنّ مقتل الحسين أحيا في الإسلام مُجدّداً فكرة الشهادة التي عادت للظهور في أوساط الشيعة ، بعد أنْ كان الاسلام الرسمي[١] قد فقد هذا العنصر ، منذ أنْ تَحَوَّلَ الحظُ بالتاريخ الشخصي للنبي محمد بعد الهجرة الى ذروةِ المجد والانتصارات على مستوى عالمي . ثم إنّ خاتمة حياة النبي بموت هادىء بعيداً عن أية مأساة مروّعة أبعدت احتمالات تكريس هذا العنصر[٢] . إذاً ، مأساة الحسين في كربلاء هي أوّلُ باعثٍ روحي وأوّلُ محرك فعلي لإحياء فكرة الشهادة في الاسلام مجددا . وهي الفكرة التي أوحت للمتعاطفين مع آلام الشهداء وتضحياتهم ، وأوحت للمتضررين أيضا من تطورات الأحداث بأنْ يقوموا بحركات وثورات عدة تحت شعار الثأر للحسين ، وان أبرز هذه الحركات كما سبقت الاشارة حركتا التوابين والمختار ابن عبيد الثقفي . فهاتان الحركتان هما من حيث النتيجة ، عبارة عن تذكار وتكرار لكربلاء . ولقد شقّ هذا التكرار طريقه مع الزمن فاحتلّ مرتبة الأيديولوجيا الدينية في عقائد الجماعة التي ستعرفُ لاحقاً بالشيعة الامامية أو الاثني عشرية ، اذْ تمحورت أيديولوجيا هذه الطائفة منذ نشأتها المذهبية على يـــد الإمام الصادق حول الشهادة والشهيد . وأسهم انحلال الدولة العباسية وصعود

---

١) كذا في النص ، انظر : EI^1, s.v. "Shīʿa."

٢) ibid.

دول الطوائف ، وخاصّة الدولة البويهية في تكريس هذا المنحى الطقوسي للتشيّع[1] .

ففي عهد البويهيين ، خاصة في عهد معزّ الدولة ، الذي ترجّح الموسوعة الاسلامية تأثره بتقاليد الديالمة وطقوسهم[2] ، تمّ العمل على احياء تقاليد التعزية والمآتم المتعلقة بعاشوراء الحسين ، والتي كان قد تمّ تداولها منذ أيام الصادق على شكل مجالس خاصّة وغير رسمية . في هذا الصدد كتب ابن الاثير : " في هذه السنة (٣٥٣ هـ) عاشر المحرّم أمر معزّ الدولة الناس أن يغلقوا دكاكينهم ، ويبطلوا الاسواق والبيع والشراء ، وأن يظهروا النياحة ، ويلبسوا قبابا عملوها (بالمسوح ؟) ، وأن يخرج النساء منشّرات الشعور ، مسوّدات الوجوه ، قد شققن ثيابهن ، يدرن في البلد بالنوائح ، ويلطمن وجوههن على الحسين بن علي ، رضي الله عنهما ، ففعل الناس ذلك ، ولم يكن للسنّة قدرة على المنع منه لكثرة الشيعة ، ولأن السلطان معهم "[3] .

وقد أشار ابن الاثير الى حصول الشيء ذاته في ذكرى عاشوراء من العام التالي ، ووقوع أحداث طائفيّة بين الشيعة والسنّة (الحنابلة) ، أدّت الى جرح الكثيرين

---

١) انظر : حسن منيمنه . تاريخ الدولة البويهية ، السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي - مقاطعة فارس - (بيروت : الدار الجامعيّة ، ١٩٨٧) ، ص ١٧٠ ، ١٩١ ، ٢٨٠ - ٢٨٧ .

٢) E I^2 , s.v. " Buwayhids or Būyids.", By: C. Collin Davies.

٣) عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم (ابن الاثير) . الكامل في التاريخ (بيروت : دار صادر ، ١٣٨٦ هـ/ ١٩٦٦ م) ، ج ٨ : ٥٤٩ .

ونهب الأموال[1] . وقد اتسمت هذه الأحداث بأفعال وردود أفعال ، وأُخذت طابع احتفالات واحتفالات مضادّة . إذْ في مقابل احتفال الشيعة بغدير خم وعاشوراء صار السُنّة يحتفلون بذكرى مصعب ابن الزبير[2] .

على أنّ ما يهمنا في هذا البحث ، هو أنّ تكريس هذه الاحتفالات على يد البويهيين بصفة رسمية ، قد شكّل سابقة أُولى من نوعها ، ستصبح في المستقبل بمثابة تقليد متّبع وسمة دائمة الحضور في عقائد الشيعة وشعائرهم الدينية والسياسية . ولا تذكر المصادر المتوفرة لهذا البحث شيئا كثيراً عن طبيعة التطور اللاحق لهذه الممارسات الطقوسية ، كما لا تذكر كيف حافظت هذه الطقوس على نوع من الاستمرارية عبر القرون . علماً بأنّ الموسوعة الاسلامية تُرجِّحُ حصول تعديلات ومبالغات في قصة الحسين ووقائع كربلاء في مطلع القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد . ففي هذه الفترة على ما يبدو ، تُضيف الموسوعة عينها ، " ... أُدخلت تعديلات جزئية على قصة الحسين

---

1) المصدر نفسه ، ص ٥٥٨ .

2) ولهذا الأمر مغزاه الهام . فمصعب بن الزبير هو الذى قاد الحملة ضد حركة المختار في الكوفة وتمكّن من القضاء عليها وقتل المختار . ثم قتل مصعب نفسه على يد قوات مروان بن عبد الملك ، بعد خشية هذا الاخير من تعاظم نفوذ مصعب لنجاحه في القضاء على حركة المختار . للتفاصيل انظر : أبو حنيفه احمد بن داود الدينوري . الاخبار الطوال ، تحقيق : عبد المنعم عامر (القاهرة : وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٦٠) ، ٣٠٤ - ٣١٠ ، الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٦ : ٩٣ - ١١٦ .
لمزيد من التفاصيل حول العلاقات الدينية بين السُنّة والشيعة آنذاك ، انظر :
Heribert Busse. Chalif und Grobkönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055) (Beirut: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1969), S. 405-450.

طرحت تفسيرات رومانسية لمواقفه في كربلاء (معارك فردية قتل فيها الحسين العشرات من اعدائه ، ودفاع الحسين عن نفسه بضراوة الأسود ، وتمكنه من قتل العشرات من مهاجميه ، الى غير ذلك من المبالغات ذات المغزى)"(١).

على أنَّ الموسوعة الاسلامية لم تُحدِّدْ أية دلالة لهذا التاريخ . غير أنَّ بالامكان تلمّس بعض الجوانب الهامة فيه ، والتي قد تُساعد في التعرف على الظـــروف التي دفعت الشيعة في هذه الفترة ، بعد مرور حوالي ستة قرون على معركة كربلاء ، الى إعادة صياغة قصة الحسين على نحو أسطوري . لقد شهد مطلع القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد أواخر العهد الأيوبي ، الذي عُرف بمحاربته للشيعة وازاحته للحكم الفاطمي (شيعي الهوى) عن مواقع السلطة في مصر . وكان للأيوبيين أيضا ، وخاصة صلاح الدين ، دور كبير في الانتقال من التقاليد الشيعية الى التقاليد السُّنية في الحكم وفي جوانب أُخرى حيوية أسهمت في تعزيز سلطة أهل السُّنة والجماعة على نحو استراتيجي . في سياق ذلك ، يُرجَّح أنَّ انحسار النفوذ الشيعي على يد صلاح الدين ومجمل العهد الأيوبي ، كانَ لهُ أثرٌ في دفع كتّاب الشيعة الى البحث عن تواصل لعهدهم الزاهر في إطار الأُسطورة ، بعد أنْ توقّف ذلك العهد في إطار التاريخ .

---

(١) E I^2, s.v. " Al-Husayn b. Ali B. Abi Talib."
By : L. Veccia Vaglieri.

ثمة عوامل أُخرى تُرجِّحُ هذا التفسير . فالمرحلة التاريخية المذكورة أعلاه ، شهدت بالاجمال تصدّيا للغزو الخارجي ، المتمثّل بداية بالحملات الصليبية ، وقد كان للأيوبيين فضل ردّ هذه الحملات في معارك حاسمة . تبع ذلك الغزو المغولي ، الذي كان على المماليك بعد الأيوبيين مواجهته . في هذه المرحلة التاريخية الزاخرة بتحديات كبرى ، ظهرت نماذج من الأدب البطولي ، أبرزها سيرة عنترة بن شدّاد ، وسيرة الظاهر بيبرس ، وحكايات "الف ليلة وليلة" ، التي تضمنت وصفا للفارس المثالي[1] .

ومن البديهي في أجواء كهذه زخرت بالأدب البطولي ، وشهدت في الوقت نفسه تقهقر النفوذ الشيعي ، أنْ يسعى الشيعة بالمقابل لكتابة أدب بطولي خاص بهم . وقد توفّرت لهم في قصة الحسين مادة هامة للتأريخ للبطولة والمأساة في آن معا . وقد سبق لهذه القصة أنْ لعبت منذ البدء دور الأُسطورة ، فكانت حافزا لثورات مبكرة

---

١) يُذكر هنا ان الفصل الاول من "الف ليلة وليلة" قد وضعه الجهشيارى المتوفي العام ٩٤٢م . وقد استكمل وضع فصولها الباقية في أواخر عصر المماليك بمصر . كذلك وضعت سيرتا عنترة والظاهر بيبرس بشكليهما المعروف خلال عصر المماليك . وتجدر الاشارة في هذا السياق الى أنَّ المماليك تنافسوا في ممارسة الالعاب والسباقات والرماية والرياضة والصيد والفروسية ، وكانوا فيما تروي المصادر ، مثالا للبطولة ، لا سيما من عاصر منهم الصليبيين . وقد كثرت الأساطير في ذكر مفاخرهم وأعمالهم ، ووردت أخبارهم في قالب منمّق وفتّان . وان وصف الفارس في ألف ليلة وليلة ليُمثِّلُ المحاربَ في عصر المماليك لا عصر العباسيين . انظر في هذا الصدد : فيليب حتي . تاريخ العرب ، ج ٢ (بيروت : دار الكشاف ، ١٩٦٥) ، ص ٩١٤، ٩٢٤، ٨١٥ .

إبّان العهد الأموي ، وظلّت على مرّ الزمن حدثا استثنائيا يستقطب التعاطف مع آلام الشهداء ، ويُحفّزُ المتعاطفين أو الطامحين الى دور سياسي لرفعها شعارا دينيا وسياسيا يستقطب الجموع من حوله ويُعزّزُ "روح الجماعة" في أوساط المحازبين .

اذا ما صحّت هذه التقديرات ، يصبحُ من الجائز القول ، أنّ النزوع نحو الأسطورة في كتابة قصة الحسين شكّلَ السابقة الثانية باتجاه ترسيخ التشيع على نحو طقوسي ، بعد سابقة البويهيين في إحياء ذكرى عاشوراء سنويا ، وإضفاء الطابع الرسمي للدولة على هذه الاحتفالات . يُضاف الى ذلك مؤلفات أوائل فقهاء الشيعة[٢] في القرنين الرابع والخامس للهجرة ، والتي كانت قد مهدت الطريق في الموضوعات التي تناولتها للنزوع نحو الاسطورة في معالجة قصة الحسين . فهذه المؤلفات أسبغت على الأئمة نفحة الألوهية مجسّدة بأشخاص بشريين . وقد توفّرَ في التراث المسند للأئمة أنفسهم ، وخاصة ما نُقل عن الإمام الصادق ، ما يُعزّزُ هذا الاتجاه ، ويُسبغُ عليه نوعا من الشرعية الدينية ، على اعتبار أنّ ما صدر عن الأئمة هو تجسيد للإرادة الالهية على الأرض بواسطة الائمة .

---

١) من أبرزهم : الكليني ، وابن بابويه الملقب بالشيخ الصدوق ، والمفيد ، والشيخ الطوسي . وقد ورد في هذا البحث بعض مؤلفاتهم . ولمزيد من التفاصيل حول ذلك يمكن الرجوع لثبت المصادر المرفق في هذا البحث .

وتعتبر فكرة "الامام الشهيد" من بين الافكار الأساسية التي احتلت مرتبة العقيدة الدينية الراسخة في أيديولوجيا الشيعة الاماميين . وقد ولدت هذه الفكرة ممهورة بدماء الامام الحسين . ثمّ جاءت الهزائم المتتالية لثورات عدّة ، بدءا بحركة التوابين والمختار ، وانتهاءا بثورات العديدين من آل الحسن ، لكي تعزّز فكرة الشهادة كمصير للائمة وآل البيت وأنصارهم . وقد دعمت هذه الوقائع للشهادة في قول مأثور عن أحد الائمة [1] : "ما منّا آل البيت الّا مقتول شهيد".

كما وردت في مؤلفات العديدين من علماء الشيعة الكلاسيكيين ، روايات عدّة تشير الى نهايات غامضة لعدد من الائمة لم يموتوا قتلا ، بل رُجّح باستمرار موت كل منهم بالسم مدسوسا له من قبل الخليفة

---

١) الذى اشتهر عن هذه العبارة أنها وردت على لسان الامام الصادق . وقد ذكرها بعض المصادر الاساسية للشيعة على أنها كذلك ، انظر : أبو عبدالله محمد بن علي بن شهرآشوب ، مناقب آل أبي طالب ، ج ٢ (النجف: المطبعة الحيدرية ، ١٩٥٦، ص ٥١) . وفي مصدر آخر ، وردت هذه العبارة نقلا عن الامام الثامن ، الرضا (انظر : محمد بن علي بن الحسين بن بابوية ، من لا يحضره الفقيه ، النجف : دار الكتب الاسلامية ، ١٣٧٧ هـ ص ٣٥١ . أمّا العلامة الشيخ محمد حسين فضل الله ، فقد رجّح في لقاء أجرته معه الباحثة في بيروت بتاريخ ١٠/ ٥/ ١٩٨٧ ، عدم صدور هذه العبارة عن الامام الصادق ، وأنها انّما وضعت على لسانه .

العباسي الذي عاصره [1] .

وباقتران فكرة الامامة بفكرة الشهادة كمصير محتم للأئمة ، احتلّت " امامة الشهيد " مرتبة مركزية في عقائد الشيعة الاماميين ، خاصة وأن هذه الفكرة قد اقترنت أصلا بشهادة الامام الحسين ، وذلك لتوفر عنصر المأساة في مصيره الشخصي .

على أنّ عنصر المأساة وحده لا يكفي لتأسيس سابقة نموذجية قابلة للتكرار. فأزدهار التراث الشعبي الشيعي ، طقوسا وآدابا ، ما كان له ان يشهد انتعاشا من فترة لأخرى ، لولا توفّر ظرف تاريخي مؤات من خلال صعود سلطات متعاطفة كالفاطميين ، أو أُخرى سعت لاستغلال التشيع لتحقيق اغراضها السياسية ، كما كان الحال بالنسبة للبويهيين [2] .

---

1) والمصادر في هذا الصدد كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر : ابن بابويه ، المصدر اعلاه ، محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد) ، الارشاد (النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٩٦٢) ، ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٣٢٦ ، ٣٣٢ وغيرها ، أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبرى . دلائل الامامة (النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٩٤٩) ، ص ٩٤ ، ١٥٤ وغيرها . انظر ايضا : أبو الفرج الاصفهاني . مقاتل الطالبيين ، تحقيق : السيد أحمد صقر (بيروت : دار المعرفة ، لا . ت) ، ص ٧٣ ، ٥٦٢ وغيرهما .

٢) وهذا ما يُرجّحه حسن منيمنه في تاريخ الدولة البويهية (مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٠) ، حيث يُشير إلى أنّ دوافع البويهيين الى المغالاة في التشيع ، لم تكن دينية او وطنية او اجتماعية ، بل غلب عليها طابع المصلحة السياسية .

وقد استمدت طقوس عاشوراء الحسين شرعيتها السياسية[1] والدينية في عهود دول الطوائف من خلال رعاية الدولة لها . وعندما أُزيح الشيعة و حازبوهم عن مواقع النفوذ ، استلهمت هذه الطقوس قدرتها على الحياة من خلال أُسطورة " الامام الشهيد " . وقد لعبت هذه الأُسطورة دوراً هاماً في تعزيز حالة التضامن الداخلي ، وبالتالي ، تعزيز الحسّ بالهوية المجموعية في أوساط الطائفة المعروفة بالشيعة الإمامية ، خاصة في مراحل الانحسار ، حيثُ تُصبح الحاجة أكبر الى حدّ أيديولوجي يُؤَمِّنُ للطائفة تمايزها عن النظام القيمي السائد للحاكمين السُنّة .

٣ . أهمّ الفروق بين الشيعة والسُنّة حول السلطان الزمني

أ . ماذا يقول السُنّة ؟

يُرجّحُ السُنّة للإمام دوراً تاريخياً ، ويحصرون مهمّته الدينية في تطبيق الشّرع

---

١) يُشار هنا الى أنّ الآفاق السياسية قد نُتِحَتْ بداية أمام الشيعة قُبيلَ ظهور البويهيين بفترة وجيزة وذلك في أواخر القرن الثالث للهجرة عندما ظهر السامانيون ، وخاصة منذ فتح خراسان في العام ٢٩٠ هـ / ٩٠٣م . ولم يكن السامانيون أنفسهم شيعة ، غير أنهم أبدوا شيئا من التسامح ساعد الشيعة على حرية الحركة . كما تسنّى ذلك للشيعة أيضا بفضل سعة صدر الحمدانيين الذين ظهروا في الموصل بدءاً من العام ٣١٧ هـ/ ٩٢٩م .

الدّيني واقامة الحدود[١] . وانطلاقا من هذا الدّور للامام ، الذى يُفَضِّلُ السُنّة الاشارة اليه بلقب الخليفة ، فإنَّ السُنّة يرون انعقاد الإمامة بالاتّفاق والاختيار دون النصّ والتعيين[٢] . وفي رأيهم أنّ هذا الاختيار يبدأ فيما اصُطِلحَ على تسميته بالشورى ، وينتهي بالبيعة للخليفة الذي وقع عليه الإجماع في الرأى . وَيسند السُنّة عقائدهم هذه فيما يُمكِنُ تسميته بمصداقيّة دينيّة وأُخرى تاريخيّة . ففيما يتعلّقُ بالمصداقية الدينية ، فإنَّ السُنّة ، كما الشيعة ، يرجعون في مقولاتهم الأيديولوجية الى العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدعم هذه المقولات وتسندها . غير أنّ السُنّة في هذا ، على العكس من الشيعة ، يُفسّرون النصوص وكذلك الممارسات النبوية بما لا يحتمل التأويل لأي معنى غير المعنى الظاهر . ف "الحجّة حجتّان عيانٌ ظاهر أو خبرٌ قاهر ..." والخبر القاهر هنا هو النص القرآني[٣] . ومن أشهر

---

١) ابو بكر محمد الطيب الباقلاني . التمهيد في الرد على الملحده المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة . تحقيق وتعليق : محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي ابو ريده (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٤٧) ، ص ١٨٤ .

٢) عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي . الفرق بين الفرق ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة : مطبعة المدني ، لا . ت)، ص٣٤٩ .

٣) رضوان السيد . الأمة والجماعة والسلطة (بيروت : دار اقرأ ، ١٩٨٤) ، ص٩ .

الآيات التي يكادُ لا يَخلو منها مرجع سُنّي قديم أوحديث، تلك التي تقول بالشورى : ﴿ وشاورهم في الامر ﴾[١] ، و ﴿ أمرهم شورى بينهم ﴾[٢] . وفي هذا السياق يُفسّرُ بعض مصادر السُنّة كلمة " أمر " في الآيتين المذكورتين على أنها اشارة واضحة الى مقاليد السلطة في المجتمع، أي مقاليدُ الأمر والنهي[٣] .

وفضلا عن الأحاديث النبويّة التي يسوقها السُنّة كأدلّة للبرهنة على صحّة مقولاتهم ، فإنهم يستذكرون نهج الرسول وسيرته ، وكذلك سيرة الخلفاء الراشدين . ويَجِدُ المرء أنّ سيرة هؤلاء جميعا متبعة عند السُنّة كنهج مفضّل[٤] ، وذلك وفقا لتدّرج هؤلاء في الأسبقية الى الخلافة[٥] .

أمّا فيما يتعلّق بسيرة الرسول كنهج مُتّبع في هذا المضمار، فيؤكّد السُنّة

---

١) و ٢) آل عمران : ١٥٩ ؛ الشورى : ٣٨ .

٣) محمد عبد الله العربي . نظام الحكم في الاسلام (الخرطوم : ١٩٦٨) ، ص ٦٢ .

٤) وهو ما يشير له السُنّة على أنه " نهج السلف الصالح " .

٥) Yusuf Ibish. The Political Doctrine of Al-Baqillani (Beirut: American University of Beirut, Publications of Arts and Sciences, Oriental Series No. 44, 1966), p. 109.

بشكل خاص على مشاورات الرسول للصحابة وأولي الأمر من المسلمين في الأمور المتعلقة بمصير الامة ككل . وهم يسوقون الأدلة على ذلك من مشاوراته في غزوة أحد ، والخندق والحديبية [١] ، مؤكدين أن الرسول كان ينزل عند الرأي الذي يحوز على الأرجحية . ويذهب البعض في ترجيحه لأهمية الشورى والاجماع في التجربة النبوية الى القول ، بأن النبي نفسه كان قد احتاج الى بيعة المسلمين له في أكثر من موقف بعد الشورى عند كل أمر خطير كما حدث في الحديبية ، وأن البيعة للخلفاء بعد النبي إنما تكون في متابعة هذا النهج [٢] .

ولا تكتفي وجهة نظر السُنّة بهذا القدر من البراهين الدينية التي تدعم رأيها . فالسُنّة أيضا ، كما الشيعة ، لا يجدون صعوبة قط في دعم وجهة نظرهم بالعديد من الآيات والأحاديث التي تُشير الى ترجيح أفضلية أبي بكر على غيره من الصحابة ، دون اغفال فضل الآخرين من الخلفاء الراشدين . وهم في هذا السياق يستشهدون بأكثر من آية قرآنية ، أشهرها الآية ٤٠ من سورة

---

١) عبدالحميد اسماعيل الانصاري ، نظام الحكم في الاسلام (الدوحة : دار قطري بن الفجاءة ، ١٩٨٥) ، ص ٥٠ — ٥٢ .

٢) محمد معروف الدواليبي ، الدولة والسلطة في الاسلام (بيروت : دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة ، ١٩٨٣) ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

التوبة [1] ، فضلا عن أحاديث نبوّية عديدة تُزكّي أفضلية أبي بكر بالاسم ، ومن أكثرها إثباتاً قول الرسول : " لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدّمهم غيره " ، وقوله : " اقتدوا باللّذين من بعدي ، أبي بكر وعمر ". كما تذكر مصادر السُنّة ان استخلاف النبي لأبي بكر ليؤمّ الناس نيابةعنه في الصلاة ، إنما هو اشارة نبويّة واضحة في تفضيل أبي بكر لتوّلي شؤون المسلمين من بعد النبي . ويسوقون برهانا على ذلك قول الصحابة آنذاك : " رضيه رسول الله (ص) اماما لديننا ، أفلا نرضاه لدنيانا ؟ " [2] . وعن حديث الثقّلين الذي كثيرا ما يَرجع الشيعة اليه ، يقـــول السُنّة أنّ المراد بالثقلين هو كتاب الله وسنّة الرّسول (وليس عترته) ، وذلك لقوله : " تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله وسنتي ".

يُشير ما تقدّم إلى أنّ المصداقية الدينية لعقائد السُنّة في مسألة الحكم في الإسلام ، ترتكزُ هي الأُخرى على شواهد من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، اضافة الى جانب ثالث يُقرّه السُنّة دون الشيعة ، وهو جانب يتداخل فيه الديني بالتاريخي ،

---

١) ﴿ الّا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار ... ﴾ ، إذْ يرى السُنّة في عبارة " ثاني اثنين " اشارة الى أبي بكر ، الذى كان بصحبة النبي في الغار .

٢) انظر ، على سبيل المثال لا الحصر : الإمام عبد الملك بن عبد الله الجويني . غياث الامم في التياث الظّلم . تحقيق : عبد العظيم الديب (دولة قطر : جامعة قطر ، ١٤٠٠ هـ) ، ص ٤١ ، ٤٢ .

ويعرفُ لدى السُنّة بنهج السلف الصالح . واتباع هذا السلف عندهم يمكنُ اعتباره المدخل لما يُمكن تسميته بالمصداقية التاريخية لنظرّيتهم في الحكم . وهو نهج أخذ مصداقيّته وأصبح حريّاً بالاتبّاع لأن الخلفاء الراشدين ، يقول السُنّة ، كانوا على تماسّ مباشر مع النبي محمّد قولا وعملا ، وهذا ما جعلهم جديرين بحمل الأمانة لمواصلة الشقّ الزّماني من الرّسالة ، الذى يُعالج الشؤون الدنيوية للمسلمين . وهذا في الواقع ما كرّس خلافة الراشدين الأربعة عند السُنّة كنموذج يُحتذى به من حيث التطبيق الأمثل لنهج الحكم في الاسلام .

يَلْحَظُ المرءُ أنّ وجهة نظر السُنّة هي أقرب الى تبرير شرعية ما هو قائم في الواقع التاريخي . وهذا ما يتبيّنه المرء بوضوح في وجهات نظر فقهاء السُنّة الأوائل . فعلى سبيل المثال ، نجد الأشعرى ، ومن بعده العديدين من فقهاء السُنّة الكلاسيكيين ، يعتبرون الإمامة مسألة من مسائل الفروع في الدين[1] ، فيما هي عند الشيعة من أُصول الدين . وهذا ما ينسجم مع واقع أنّ السُنّة يعتبرون اختيار الإمام من مهمات الجماعة ، بينما يرى الشيعة وجوب ذلك على الله (دون الجماعة) ، لإعتقادهم كما سبقت الاشارة بأنّ الإمامة منصب إلهي محصور بالأئمة الاثني عشر .

---

1) انظر على سبيل المثال : الامام عبد الملك بن عبد الله الجويني . الارشاد الى قواطع الأدلة في أُصول الاعتقاد ، ترجمة ج . د لوسياني (باريس، المطبعة الدولية ، ١٩٣٨) ، ص ٢٣١ وما بعدها .

لقد سعى الأشعري ، وغيره من فقهاء السُنّة الآخرين الى تكريس مؤسّسة الخلافة كواقع تاريخيّ يستند في شرعيته الى المصداقيّة الدينيّة والتاريخيّة معا ، بحيث تُكرّسُ المصداقيّتان شرعيّة تواصل الديني بالتجربة السياسية في إطارها التاريخي . وهذا ما عَبّرَ عنه رضوان السيد في اشارته الى الاجماع كواحد من مقوّمات النصّ الاسلامي ، حين كتب : " فالنص الاسلامي : قرآن وسُنّة واجماع . إنّ الاجماع شرع من الشرّع ، وهو عبارة عن التجربة التاريخية للجماعة . وفي التجربة التاريخية يتواصل الديني والسياسي ، بل إنهُ لا يُمكنُ تواصلهما إلاّ فيها " (1) .

تواصل الدينّي بالتاريخي نجده لدى الباقلاني أيضا . ففي "تمهيده" ، وكغيره من فقهاء السُنّة الأوائل ، يُبطل الباقلاني النصّ ويثبّت الاختيار . وهو يَسوقُ الحُجّة تلو الاخرى في الردّ على عقائد الإماميين ، مستنداً بشكل أساسي الى الوقائع التاريخيّة . فهذه الوقائع اكتسبت شرعيتها باعتبارها نهج السلف الصالح ، الذى تسلّم زمام الأُمور اثر وفاة الرسول . وفي إطار سعيه للتأكيد على الوقائع ، يُحاولُ الباقلاني تشخيص الظروف التاريخية التي كان قد ورد فيها نصّ على لسان الرسول بشأن تزكية علي للامامة . فهو مثلا ، يُحدِّدُ ملامح اللّحظة التاريخية التي قال فيها

---

1) رضوان السيد ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٥ .

النبي حديثه مخاطبا عليا بالقول : " أنتَ منّي بمنزلةهارون من مـوسى " ويُجري الباقلّاني مقارنة بين حيثيّات الموقفين والظّرفين ، مُستخْلِصاً من ذلك أنّ للحديث المذكور دلالات عدّة ليس من بينها أنّ عليّا يخلف النّبي بعد موته . فهارون لم يخلف موسى ، لأنّه كان قد مات قبله ، وبالتالي يكون ما عناه الرسول بالحديث ليس ما ذهب اليه الشيعة في تفسيراتهم في مقابلة موضع الإمام عليّ من النبيّ بموضع هارون من موسى[1].

كما يُحاول الباقلّاني ايجاد مسوّغ شرعّي لبطلان الرأي المقابل من خلال اظهار المعاني والاستعمالات اللغوية المتعدّدة لمفردات النصوص التي " يتسلّحُ " بها الشيعة لدعم آرائهم . من ذلك ما يراد الباقلاني للاستعمالات العديدة لكلمة " موالاة" الواردة في الحديث : " من كنت مولاه فعلّي مولاه " ، وهي استعمالات أَقرَبُ بكثير للتداول في ذلك العصر من المعنى الذى انتقاه الشيعةُ دونَ غيره من المعاني المتعدّدة لهذه المفردة[2]. أمّا فيما يَتعلّقُ بعصمةِ الامام ، فيرى الباقلّاني أَن منصب الامام لا يحتاج الى عصمته ، ذلك أنّ وظيفته هي تطبيق الشرع الديني ، وهو ، أي الامام ، كغيره من المسلمين يَلتزمُ بتعاليم هذا الشرع[3] . ويأتي فـــي

---

1) الباقلّاني ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٦٥ ، ١٧٣ ، ١٧٤ .

2) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ ـ ١٧٣ .

3) المصدر نفسه ، ص ١٨٤ .

السيّاق ذاته، ما يورده البغدادى في الفرق بين الفرق، حين يؤكدُ أنّ ... الامامة فرض واجب على الامّة لأجل إقامة الامام" (١).

وتزوّدنا آراء الماوردي في الأحكام السلطانية بنماذج أُخرى من آراء السُنّة فيما يُوجب الإمامة، حيث يقول: " الإمامة موضوعة لخلافة النبّوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمّة واجب بالاجماع" (٢). كما تُلحَظُ عند الماوردي أيضا إشارته الى ضرورة "مراعاة ما يوجبه حكم الوقت"، أي الظرف الذى يَتِمُّ فيه اختيار الامام. فاذا كانت المفاضلة بين الأشجع والأعلم، اختير الاشجع في ظروف الاضطراب والخطر، فيما يَتِمُّ اختيار الأعلم في الظروف التي تَتطلّبُ فضل العلم أكثر مما تتطلب فضل الشجاعة (٣).

يَلحظ المرء فيما تقدّم من عرض لعقائد السُنّة حول القيادة والحكم في الإسلام وشروطهما، "بصمات" الواقع التاريخي الذي أُضيف عند السُنّة الى مصادر الشرع الديني، وأُشيرَ إليه بمصطلح الاجماع، أي اجماع الامّة. وذلك جنبا الى جنب مع القرآن الكريم والسُنّة النبويّة، بحيث تَشكّلَ هذا الثلاثي في مجمله، الأُسس

---

١) البغدادى، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٩.

٢) أبو الحسن علي محمد بن حبيب الماوردى. الأحكام السلطانية (القاهرة: مطبعة الوطن، ١٢٩٨ هـ)، ص ٣.

٣) المصدر نفسه، ص ٦.

التي ارتكزت عليها عقائد السُنّة الحاكمين ، في مقابل مقولة الإمامة التي تمحور حولها مُجْمَلُ عقائد الشيعة الإماميين في مسألة الحكم والحاكم في الاسلام .

هذا الافتراق الأيديولوجي بين السُنّة والشيعة حول الحكم والحاكم في الاسلام انعكس على تصور كلّ منهما للرمز الإسلامي الحاكم ، الذي هو شخص واحد يُشير اليه الشيعة بلقب الإمام ، فيما يُفضّلُ السُنّة استعمال لقب " الخليفة". وفي التسميتين للمسمّى الواحد اشارة الى الاختلاف في التَصوّرين ، اللذين يُمكن للمرء من خلالهما أنْ يتتبَّعَ الفارق في نهج أهل الحكم والمعارضة في الاسلام من حيث التطبيق التاريخي للعقائد الدينيّة والسياسية .

ب . تاريخيّة مؤسسة الخلافة

اكتسبت مؤسسة الخلافة سنداً أساسيا باعتبارها خطوة أملتها ضرورات تاريخية[1] لملء الفراغ الذى أحدثه غياب النبّي . وكان من البديهيّ ان تنتهي الخلافة في

---

١) يُشير ولفرد ك. سميث الى فرادة المفهوم الاسلامي للتاريخ ، ويرى أنَّ للتاريخ عند المسلمين مغزى واهمية تفوق ماله من أهمية عند الجماعات الاخرى . ولتوضيح ذلك يرسم سميث مخططا تبسيطيا يجرى على أساسه مقارنة بين الاسلام وثلاث رؤى كونية أساسية هي الهندوسية والمسيحية والماركسية ، على النحو التالي : التاريخ بالنسبة للهندوس غير ذي أهمية ... فالتاريخ سراب (مايا) ، لانه حجاب الحقيقة التي لا يُمكن للمرء أن يتعرف اليها الا بالنظرة الدينية . أمّا بالنسبة للمسيحي ، فالتاريخ هام وغير ذي اهمية في آن معا . ففعل الله في التاريخ ذو اهمية لا أعظم ولا ابهى . وأما تصرف الانسان في التاريخ فهو نتيجة تدخل الله في التاريخ ولكنه ليس مقياسا ولا نموذجا للتصرف الصحيح . اي أنَّ التاريخ في المسيحية ذو شأن ، ولكنه ليس نهائيا ولا حاسما . وبالنسبة للماركسي فإنّ التاريخ هو كل شيء . هو الاول والآخر وهو المسرح والمقياس والنتيجة . واما بالنسبة للاسلام ، فالتاريخ حاسم ولكنه ليس آخر المطاف ، اذ الآخرة خير وأبقى . انظر :

Wilfred Cantwell Smith. Islam in Modern History. (London: Oxford University Press, 1957), p. 20, 21.

في سياق تلك الضرورات الى مؤسسة . وعندما بادر الخلفاء الأوائل للحفاظ على الحدّ "الممكن تاريخيا" من "روحية" عهد النبيّ ، كان هدفهم الأوّل تعزيزُ وحدة الجماعة التي تعرّضت لهزّة عنيفة بغياب النبي ، وهو الشخصية الجامعة لمختلف الأطراف من قبائل ومسلمين وعرب وموال . وفي سياق مهمّة تاريخية كهذه ، لم يَرَ هؤلاء الصحابة أنّ خلافة النبي في مهمّتيه الدينية والزمانية هي إرثٌ لأيّ منهم أو لأيّ من أقرباء النبيّ ، خاصة وأنّ أُخوّة الدين حلّت ، ولو - شعائريا - محلّ روابط الدّم والقربى . وهذا ما جعل الخلفاء الأوائل يحصرون المهمة الدينية للنبيّ لا في شخص الخليفة الحاكم ، وانما في " أثر مجرّد "[1]، استنادا الى مصطلح فيلهاوزن . هذا الأثر المجرّد انحصر آنذاك في القرآن الكريم والسُّنة النبوية ، الماثلة في أحاديث النبيّ وممارساته . وقد استند الصحابة في هذا التوجّه الى الآية القرآنية التي تقول باكتمال الرسالة : ﴿ اليوم اكملت لكم دينكم ... ﴾[2]، وكذلك في الحديث النبوى الذى أشار الى اختتام النبوّة بمحمّد : " إنه لا نبي بعدي" . وكان أوّلُ تعبير عن الميل العقائدى لترجيح هذا التوجّه التاريخي في فهم الرسالة الدينية ، قول أبي بكر في خطبته يوم وفاة النبي : " من كان يَعْبدُ محمداً ، فإنّ محمداً قد مات ، ومن كانَ يعبدُ الله ، فإنّ الله حيّ لا يموت" . عبارة أبي بكر هذه ، كافية وحدها لتشير الى

---

(1) Wellhausen, op.cit., p. 152

(2) المائدة : ٣ .

روحية المؤسسة التي لا تموت بموت الأفراد ، حتى في حال أنْ يكونَ الفرد هو النبيّ محمّد .

لقد سبقت الاشارة الى أنّ عقائد السُنّة في مسألة الحكم جاءت نتاجا لممارستهم الفعلية لشؤون الحكم في التاريخ العربي الإسلامي على مرّ القرون . ومهمّة كهذه ، عيانيّة ومشخّصة في إطار تاريخي لا تحتمل التأويل أو الاستناد الى تفسير باطن ، بل هي تحتاج الى دليل شرعّي بيّنٍ وقاطع . إذْ يصعب على سلطة مركزية أنْ تحكم بالباطن[1] نقيادة دولة تحتاج الى قوانين واضحة في نصوصها ، بحيث تكون إقامة الحدود أمراً لا لبس فيه ولا غموض . من هنا تُفهم حاجة الفقهاء السُنّة الاوائل الى تطوير الشرع الديني وفق احتياجات الممارسة الزمانية لشؤون الحكم ، أي مراعاة "ما يوجبه حكم الوقت"[2] كما يقول الماوردي . وقد تبلورت لاحقا في إطار هذه الحاجة العملية المدارس الفقهية الأربع التي اعتُمِدَت أساساً للفقه الديني والسياسي عند أهل السُنّة والجماعة . ويُشار هنا الى أنَّ التعدّديّة في المدارس الفقهية[3]

---

١) خوري ، مصدر سبق ذكره ، (ص١١٤ ، ١٨٣ ، ١٩٦٦) .

٢) انظر الهامش رقم ٢ ، ص ٧٨ .

٣) تجدر الاشارة الى أنّ رسوخ المذاهب الفقهية الأربع لدى أهل السُنّة ، جاء بعد جدل وخلاف عنيفين ، تناولا مجمل المسائل الفقهية الحيوية في الاسلام . ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر : الاختلاف حول تفسير ألفاظ الكتاب والسُنّة ، والاشخاص الذين يصحّ الاستناد اليهم في رواية الأحاديث ، كذلك ، اختُلِفَ في مسائل القياس والاجتهاد (لمزيد من التفاصيل ، انظر : أحمد أمين . ضحى الاسلام . (بيروت : دار الكتاب العربي ، المقدمة بتاريخ ١٩٣٥) ، ص ١٥١ - ١٨٧ ، ٢١٧ - ٢٤١ .

قد أفسحت المجال لتحقيق فرص أوسع للاجماع ووحدة الامّة ، التي كان السعي لضمان سلامها الداخلي أحد الأسباب الرئيسية وراء قيام مؤسسة الخلافة[١] .

في سياق متطلبات الحكم ، اذا ، ارتبطت سيادة الشرع الديني عند أهل السُنّة والجماعة بسيادة الدولة ، ورمزت شخصيّة الخليفة عندهم الى سيادة الشرع الديني[٢] . ومن هنا جاء تكامل العقيدة الدينيّة عند السنّة في اطار الواقع التاريخي الذى تجسّد بالملموس في مؤسسة الخلافة ، وهي مؤسسة تتألف من ثلاثي : الشرع الديني ، وارادة الامّة ، والخليفة ، رمز السلطة التنفيذية الجامع في شخصه بين الشرع الديني وارادة الامّة .

أمّا مصطلح "امام" فقد حَصَرَهُ السنّة في غالب الأحيان بشخص امام الصلاة . وهذا الحصر يتناسب طرديّاً مع عقائد السُنّة ، التي تعطي للجانب العملي والمعاملاتي من الدين الأهميّة القصوى ، فيما هي من جانب آخر تُقصِرُ الجانب الطقوسي من الدين على أداء الصلاة وعدد محدود من العبادات والشعائر مما ليس له طَابَعُ التكثيف ، كما هو الحال في عقائد الشيعة الاماميين ، الذين تُشيرُ كثافة الشعائر عندهم وتنوّعها الى الطابع الأيديولوجي لمقولة الامام وفكرة الامامة .

---

١) E I², s.v. "Imama .", By: W. Madelung .

٢) ibid., s.v. "Khalifa.", By: P.M. Holt .

ج • بين الخليفـــة والامـــــام

ليس من شك في أنّ مسألة السلطان الزمني تحتلُّ مكانة مركزّية في عقائد الديـن الاسلامي ، الذى هو دين سياسي - اجتماعي • ولقد عبَّرَ المسلمون عن محوريّــــة هذه المسألة في عقائدهم الدينية بهذا الاختلاف الكبير حولها • ومع أنّ عقائد الشيعة الاماميين ومؤلفاتهم تُرجّحُ الصّيغة الدّينية لهذا الخلاف ، فإنّ الطابع السياسّي له تجسد في نشوء مفهومين للسلطة الزمنية إثْرَ وفاة النبي ، الأوّل ، ارتكز الى ضرورة مراعاة مبادئ القرآن والسُنّة بحرفيّة وتشدّد ، وأعطى أولوية لآل البيت وللسابقيـــن في الإسلام • وهذا هو مفهوم الشيعة بمختلف فرقهم • وأمّا الثاني ، فقد صبَّ جُلّ اهتمامه على أُهمية فاعلية جهاز الدولة[1] ، وهذا هو مفهوم من عرفوا لاحقا بأهــل السُنّة والجماعة ، والذين جعلوا من اتباع نهج السلف الصالح عقيدة للتوفيق بيـن الشأنين الديني والزماني • والسؤال المطروح الآن ، هو : كيف عَبَّرَ كلٌّ من هذين المفهومين عن نفسه على أرض الممارسة ؟ الإجابة عن هذا السؤال تَتطلّبُ ، بداية ، تحديد مكانة هذه الجهة أو تلك من مواقع السلطة والقرار • فموقع كلّ من الطرفين من الحكم ساهم الى حدٍ كبير في تحديد مفهومه للسلطتين الدينية والسياسية على النحو الذى جاء عليه • فالسُنّة الحاكمون عبّروا عن استجابة متكيفة مع متطلّباتِ الحكم ، فكانت نظرّية الخلافة هي التعبير عن هذه الاستجابة • ولهذا نجد أنّ الرمز

(١ <u>ibid.</u>

الإسلامي في عقائد السُّنّة هو شخصية تاريخية بالكامل ، أملت وجودها متطلّبات قيادة الجماعة الاسلامية والحفاظ على وحدة الأُمّة وتماسكها الداخلي ضمانا لبقائها كتلة واحدة بعد وفاة النبي . مهمات الحكم ، إذاً ، استوجبت وجود قائد تاريخي ، لـه من مواصفات القائد القدرة على إدارة الأزمات ، وتحقيق الأهداف والتطلّعات . فهو من جانب الجامع لكلمة الأمة ، ومن جانب آخر ، الساهر على تطبيق الشرع الديني . والعلاقة بين الخليفة والأُمّة ، استنادا الى وضوح مهمّات الخليفة ، هي علاقة المسؤول الذي للأُمّة عليه حق تطبيق الشّرع واقامة الحدود ، وله عليها بالمقابل ، الطاعـــة بما يُوجِبُهُ حكم الدين وسلامة الجماعة .

في المقابل ، تُلحَظُ لدى المعارضين الشيعة استجابة معاكسة لتلك التي أبداها السُّنّة . إذْ اتخذت استجابتهم لنفس الضرورات التاريخية صيغة مقاربة أيديولوجية . أي انّهم ، طرحوا في مقابل شخص الخليفة ، صورة الامام التي هي في عقائد الشيعة صنو للدين وعنوان لاكتماله . وحيث أنَّ عقائد الشيعة تضع الإمام من آل البيت شرطا لاكتمال الدّين ، يُصبح من المفهوم ضمنا غياب هذا الشرط في ظِلِّ سلطة الخليفة ، مما يفرض موقف المعارضة لسلطة لا يتوفر فيها هذا الشرط . وفيما مهمّات الخلافة تستوجب قيادة تدير شؤون الأُمّة وتُنظِّمُها ، فإنَّ مهمّة المعارضة تتطلب شخصية لها حضور الرمز من حيث القدرة على التعبئة وشحذ الطاقات باتجاه الثورة . وحضور بهذا القدر من الفاعليّة يتطلب رمزاً قويا في دلالاته اكثر بكثير مما يَتَطَلَّبُ الحضور الفعلي أو التاريخي لشخص هذا الرمز . وهذا ما ينطبق الى حدّ كبير على صورة الامام

عند الشيعة . فمن جانب، كان استشهاد الامام الحسين الحدث الأكثر قدرة على توليد أفكار وطقوس من شأنها تعزيز تطور أُسطوري لفكرة الشهيد . إذْ في سياق استثنائية الحدث ومأساويته، تغيب مع مرّ الوقت تفاصيل الوقائع من ذاكرة الناس[1]، وتخلدُ في ذاكرتهم دلالات الحدث وعنصر الاستثنائية فيه . وقد تعزّزَ تطور كهذا في قِصّة الامام الحسين عندما أُدمجت فكرةُ الإمامة بعناصر الأسطورة الدينية من خلال القول بإمامة النص، فجاءت صورة الإمام الشهيد لتعكس هذا التطور الأُسطوري، ولتضع من جانب آخر، الحدّ الأيديولوجي المميز للشيعة الاماميين عن غيرهم من الفئات المنضوية تحت لواء التشيّع بصيغته الاوسع .

بهذا التطور اكتسبت فكرة الإمامة قُوّة الرمز وفاعليته، وأصبحت مقولة الامام الشهيد شعاراً ثوريا يستقطب جُمُوعَ المؤمنين ويُوظّف مشاعرهم وطاقاتهم باتجاه تغذية الثورة كمنهج دائم، وباتجاه طرح إمامة الشهيد كبرنامج بديل .

الامام اذا، هو وسيط الرعاية الالهية المتواصلة للمجتمع البشرى، كما سبقت الاشارة[2] . وهو أيضا " روح " عالم علوي يُواجهُ من عليائه المؤسسة السياسية

---

١) يُبينُ ايلياد كيفية إحالة الذاكرة الشعبية للحدث التاريخي، أو للشخصية التاريخية الى بعدهما الاسطورى، مشيراً الى أنه يصعب على الذاكرة الشعبية الاحتفاظ بتفاصيل الوقائع . لهذا، فهي تَميلُ عادة الى تصنيف الأحداث في مقولات، والى التعامل مع الشخصيات التاريخية باعتبارها تكرار لنماذج بدئية أو أصلية (انظر : Eliade.[2] op.cit., p. 43.)

٢) انظر : خوري، مصدر سبق ذكره (ص ١٣٨) .

"الدنيوية"، التي تقف حائلا امام اكتمال الدين . وهذا ما تُعبّر عنه لغة الرمز الديني عامّة، برفض الكمال للنقص، وانتفاض الطهارة على الدنس. لهذا استحق الامام لقب امام لا خليفة. فالامام في اللغة هو الذى يتقدم قومه ... هو الأول[1] ، فيما الخليفة يأتي تاليا لأنه يخلف غير في الحكم[2] . بذا يكون الخليفة في عقائد الشيعة، معوّض أقلُ بكثير من الأوّل (الامام)، الذى لا عوض عنه . من هنا يفهم لماذا تستعيض عقائد الشيعة الاماميين عن التاريخ الواقعي بتاريخ قدسي للوقائع الروحية، كما يقول كوربان[3] . فتاريخ قدسي كهذا يحتاج الى رمز مقدس، وجدت عقائد الشيعة نموذجه في مقولة الامام الشهيد .

---

١) أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور . لسان العرب ، ج ١٤ (طبعة بولاق بمصر، ١٣٠٢ هـ)، مادة "ام".

٢) المصدر نفسه، ج ١٠، مادة "خلف".

٣) كوربان، مصدر سبق ذكره، ص ١١٥، ١١٦ .

الفصـــل الثالـــث

البطـــل والشهيـــد فـي الاسلام

١ . الخلفية التراثية لنشأة الرمز الاسلامي

أ . الانساب وروابط الدم

ظهور الشخصية ـ الرمز في الاسلام لم يبدأ من فراغ، بل هو ضارب الجذور في أعماق التراث العربي قبل الاسلام . غير أن صورة الرمز ونموذجه اتخذا بعداً أكثر تحديداً مع مجيء الاسلام وادخاله معايير جديدة على هذا التراث . ولقد تجلى هذا التحديد في صيغتي البطل والشهيد ، وهما الصيغتان الأرقى من زاوية التنظيم المجتمعي . ففي النموذج المحدّد للرمز اشارة الى انتقال العرب في تلك الفترة الى صيغة أعلى من حيث وحدانيّة السلطة ومركزيّتها على يد الدين الجديد الذي جاء به النبي محمد . وكانت قد سادت لدى العرب قبل الاسلام صيغ للرمز عديدة ، تجلت في عبادة مظاهر الطبيعة كالنجوم والقمر والشمس [1] ، فضلا عن عبادة الكائنات الحيّة كالانسان والحيوان والنبات [2] .

ولعل تقديس السلف القرابي هو إحدى أقوى عبادات العرب آنذاك أثراً

---

١) جواد علي ، تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٥ (بغداد : مطبعة المجمّع العلمي العراقي ، ١٩٥٥) ، ص ١٢٠ ـ ١٢٢ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ .

٢) محمود سليم الحوت ، الميثولوجيا عند العرب ، بحث مسهب في المعتقدات والأساطير العربية قبل الاسلام (بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٧٩) ، ص ١٠٣ ـ ١١٠ .

وديمومة من حيث التنظيم المجتمعي . وهي كذلك لانها "... تربط الاجيال الماضية بروابط متينة وتُؤلِّفُ من أُصحاب هذا المذهب (عبادة السلف) وحدة قوية ، كما كان لها أثر مهمّ في الاسرة ، فهي في الواقع عبادة شخص الأُسرة قبل كل شيء ".[1] وفي أكثر من مصدر أن عبادة الاسرة على هذا النحو تجلّت عند العرب القدماء في تعظيمهم لسادة القبائل بعد موتهم[2] . وهذا ما ينسجم مع واقع ان المجتمع العربي هو من حيث الجوهر مجتمع قرابي ، شكّلت فيه روابط الدم أهم مكونات هوية الفرد والجماعة قبل الاسلام . فمجتمع القربى عند العرب كما يشير الى ذلك و. روبرتسن سميث (W.R. Smith) ، كان أصل المجتمع الديني ، وكانت واجبات القربى فيه جزءا من الدين[3] . وفي هذا اشارة الى الدور الحيوي للأنساب عند العرب . وهو دور عبّر عن نفسه بعد مجيء الاسلام فـي اشكالية أيديولوجية فرضت على العرب المسلمين أن يُحدّدوا هويتهم المجموعية علـى أُسس جديدة . وقد وجدت هذه الاشكالية حيّزا واسعا لها في افتراق المسلمين

---

١) جواد علي ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٣٥ .

٢) انظر على سبيل المثال : الحوت ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٠٣ — ١٠٥ ، كذلك يشير جواد علي (مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٤٠) الى تشديد النبي محمد على تسوية القبور مع الارض ولعنه المتخذين من قبور انبيائهم مساجد ، لان المشركين كانوا يقدسون قبور اسلافهم ويتعبدون لها على طريقة عبادة السلف .

٣) W. Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites (London: A and C Black LTD., 1923), p. 47 .

الى نهجي حكم ومعارضة ، اذ كانت مكانة المعتقد الديني والقرابي من بين الموضوعات التي استأثرت باهتمام كبير في الجدل الذى قام حول نموذج الحاكم الاسلامي المعبّر عن الهوية المجموعية للمسلمين . ولكي يتّضح لنا دور الأنساب في بلورة مفهوم العرب المسلمين للرمز المعبّر عن هويتهم المجموعية بشكل أفضل ، لا بد من وضع الأنساب ، في سياق مجمل العقائد التي أدخلها الدين الجديد على القيم الحضارية للعرب . وفي اطار ذلك ، تعتبر رابطة العقيدة الدينية من أهم المعايير الجديدة التي أضافت الى الانساب وروابط الدم مضامين جديدة في ظل الاسلام .

ب . رابطة المعتقد الديني

استندت الخلفية التراثية لنشأة الرمز الاسلامي الى "ثقلين" أساسيين هما : رابطة النسب ورابطة المعتقد الديني . وهذا التميز بينهما كمعيارين منفصلين لا يعني غياب "بصمات" الأنساب عن مفهوم الروابط الجديدة التي أوجدها المعتقد الديني عند العرب المسلمين . فحين نتحدث عن وحدة المعتقد باعتبارها قيمة معيارية جديدة ، فإنّ ذلك لا يعني بأيّ حال انها قيمة بديلة او مقابلة للانساب ، كما لا يعني انها قيمة جديدة تماما على مجتمع العرب آنئذ . ففي اعادة العرب جذورهم السلالية لأبوين أولين هما قحطان وعدنان - اذ يشار لعرب الجنوب بالقحطانيين فيما يشار لعرب الشمال بالعدنانيين - ما يحمل على الاعتقاد

بوجود "حسّ أولي "[1] لدى العرب يجمعهم ويتضمّن في آن معا ، الوحدة والتمايز فيما بينهم . وهو أمر يرجّح صفة جامعة للعرب ، اذا ما قورنت هذه ، أي صيغة "المعسكرين" السلاليين الكبيرين بالصيغة المقابلة ، المتمثلة في مئات القبائل المتناثرة في الشمال والجنوب ، والمتنابذة فيما بينها غالب الأحيان . أي أنه ما كان لرابط المعتقد الديني أن يترسّخ في غضون سنوات معدودة لو لم يكن لهذا الأمر جذر في تراث العرب ضمن عملية التطور التاريخي . وسواء أكان النسب لأبوين أولين هو في الأصل اسطورة مدّعاة أم حقيقة غابرة[2] ، فان ما يعنينا منها هو وجودها كمسلّمة أيديولوجية مهيمنة في عقائد العرب التي من خلالها يطرحون تمايزهم عن الغير ، ليس فقط من الناحية الاثنية ، بل ومن الناحية الدينية ، خاصة

---

١) يشير ر. سميث الى شيء من هذا القبيل بقوله ، أن العرب شكّلوا في الجزيرة العديد من الجماعات المحلّية التي كانت فيما بينها ترتبط ـ لا بمؤسسة متطورة ، وانما بعاطفة تقليدية من الوحدة أساسها الاعتقاد بوحدة الدم كرابط فيما بينهم ، (انظر : W.R. Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia (Beirut: United Publishers,1973), P.I

٢) يذكر جواد علي في مصدر سبق ذكره (ج ١ ، الفصل ١١) ، أن قحطان وعدنان هما حلفان قبليان ، وأن أهل النسب قد أخذوا قحطانهم من التوراة ، فيما يبدو أن اسم عدنان لم يظهر الى الا قبيل الاسلام . واذا ما صحّ ما ورد لدى المؤلف المذكور ، يكون من المرجّح أنّ القبائل القحطانيّة والعدنانية كانت تنتسب الى أحلاف قبلية وليس الى جدّ مؤسس ، وأن اسم الحلف القبلي قد أخذ مع الزمن اسم جدّ مؤسس دون أن يكون كذلك في الأصل .

وأن النبي محمد كان ، فيما يقول بعض المصادر[١] ، قد انتسب بنفسه لعدنان وتوقف في النسب عنده .

على أنّ انتساب النبي لعدنان ليس هو ما أعطى للأنساب عند العرب مضامين جديدة ، بل ان رابطة المعتقد الديني هي التي أضفت على الانساب مضمونا تاريخيا وسياسيا جديدا اختلف عن المعنى السلالي دون أن يلغيه . اذ افترض أن نسبة الفرد الى الجماعة المسلمة أصبحت هي القيمة الأولى في ظل الدولة الاسلامية الصاعدة ، بحيث حلّ فخر الايمان بالدين الجديد ، محل فخر المرء بنسبه او قبيلته . وقد نزلت الآية الكريمة : ﴿ .... ان اكرمكم عند الله اتقاكم ﴾ ، لتؤيد نسبة المؤمنين الى عقيدة جامعة توحد فيما بينهم ، لتصبح تقوى الفرد وممارساته الشخصية - لا مفاخر قبيلته - هي المعيار الاول لحسبه ونسبه . ولقد منع النبي محمد الطعن في الأنساب ، خاصة عندما يمسّ الطعن الرمز المؤسس للقبيلة او العشيرة ، وذلك حرصا منه على التأكيد على نوعية المؤمنين ، وتوطيد وحدة الجماعة .[٢]

---

١) انظر : الطبرى ، مصدر سبق ذكره ، ج ٢ : ٢٧٠ - ٢٧١ ؛ وفي السياق ذاته ، يشير المسعودي الى أنّ النبي كان قد نهى عن تجاوز معد بن عدنان في نسبه ، وذلك لتباعد الأنساب وكثرة الآراء في طول المدة (المسعودي ، مصدر سبق ذكره ، ج ٢ : ٢٧٣ - ٢٧٤) .

٢) E I^2, s.v. "Hasab wa-Nasab."

لقد أدّت وحدة العقيدة ، التي سعت في الواقع العملي الى احلال قانون الدولة محل القانون القبلي ، الى تحوّل نوعي في مجال السلطة السياسية ، دون أن تؤدي الى نسف البنية القبلية للنظام الاجتماعي بالكامل . وقد نجح النبي محمد في التعامل مع هذه الحقيقة من خلال الحرص على الرجوع لمجلس القبائل في الأُمور الهامة قبل اتخاذ أي قرار فيها . كما أنّ ابا بكر ، الذي عرف إبّان حياة النبي كمستشار له ، تمكّن لدرايته بأنساب القبائل البدوية ، "بدسائسها أيضا" على حد تعبير مونتغمرى وات [1] ، من التغلب على ردّة القبائل بعد وفاة النبي . وأمّا عمر بن الخطاب ، فإن الانساب في عهده ، تحوّلت الى " أداة " معرفية ، مكّنته من تنظيم مجتمع الدولة مترامية الأُطراف خاصة في الأمصار ، حيث استقر عدد كبير من القبائل . وهكذا سُخّرت الأنساب في ظلّ الاسلام لتوطيد وحدة الجماعة وتسيير شؤون الدولة . وفي هذا ما قد يُفسّر لنا تحوّل الأنساب في الاسلام الى "فرع من التاريخ" [2] ، دون أنْ يعني ذلك بأي حال تقلّص دورها كواحد من المعايير الحضارية التي على أساسها يُحدّد العرب المسلمون هويتهم المجموعية والفردية على حد سواء .

---

(١) Watt, op.cit., p. 32.

(٢) E I², s.v. " Hassab wa-Nasab."

في ضوء ما تقدم ، يمكن القول ، ان روابط الدم والانساب عند العرب فضلا عن وحدة المعتقد الديني ، هما المعياران الاساسيان اللذان منهما تستمد الجماعات المنبثقة عن التراث العربي الاسلامي احساسها بالهوية التي تُميّز كلّا منها عن الغير . وقد اكد خوري على ذلك في مخطوطه آنف الذكر ، باشارته الى أن التمايز بين المجموعات كثيرا ما يجري على اساس واحد من هذين المعيارين أو بدمجهما معا ، كما هو الحال في تمايز قريش عن غيرها من القبائل أوتمايز الهواشم والعلويين عن غيرهم من المؤمنين[1] .

ما يعنينا بوجه خاص من هذه المسألة هو أثر المعايير الحضارية في تحديد تصور كل جماعة لذاتها المجموعية من الناحيتين الدينية والسياسية أو تشكّله . كما يعنينا أيضا مدى تفاعل هذه المعايير مع أحداث التاريخ الخاص بالجماعة المعنية . فصورة الجماعة لذاتها ، وبالتالي تصوّرها للرمز أو الحاكم الاسلامي الذى ترى فيه النموذج للتعبير عن الهوية المجموعية لمجمل الجماعة في الاسلام ، هما في الواقع انعكاس " للتزاوج " الحاصل بين قيمها الحضارية ومصيرها في التاريخ .

وعلى سبيل المثال ، يلحظ لدى أهل السُنّة والجماعة الحاكمين ، ميل عامّ نحو تكريم السلف ، من خلال اتباع نهجه في الحكم كرجل دولة كفوء ، مثل أبي بكر وعمر وصلاح الدين الخ . أو كقائد فذّ في معارك الاسلام ، كما هو الحال في تمجيد

---

(١) خورى ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٠٥ .

السُنّة لعبقرية خالد بن الوليد في ادارة المعارك ، أو طارق بن زياد اوعقبة بن نافع . فهؤلاء ، وغيرهم كثيرون ، هي صانعو تاريخ الانتصارات للدولة الاسلامية تحت لواء أهل السُنّة والجماعة ، في اطار سياستهم وعلى هدي عقائدهم . أي أنّ نماذج الأبطال التاريخيين من رجال دولة أكفاء وقادة حروب مبرّزين هم صانعو الانتصارات في التاريخ الخاص لأهل السُنّة والجماعة . شخصية البطل عند السُنّة هي ، باختصار ، انعكاس لشخصية جماعة تُوّج تاريخها الخاص بالظفر ، فلا غرو اذا كانت صورة البطل التاريخي في صلب العناصر المكونة لأيديولوجيا السُنّة الحاكمين .

لقد احتاج السنّة لشخص البطل تبريرا لما هو قائم في الواقع التاريخي ، وسعيا للحفاظ على هذا الواقع ، فجاءت صورة البطل امتدادا لنظرياتهم في شروط الحكم ومواصفات الحاكم في الاسلام[1] . اما المعارضون الشيعة ، فإنّ صورة الرمز عندهم جاءت لتعكس واقعهم المعارض . وقد تطلّب هذا الموقع المعارض صورة رمز تستقطب من حولها المحازبين وتشحذ عواطفهم كخطوة أولى نحو تأطير طاقاتهم في هيكلية معارضة تُعبّر عن روح التضامن بين أفراد الطائفة ، وتعزّز لديهم الاحساس بهويتهم المستقلة ، مما يؤمّن للطائفة الأرضية اللازمة للتأكيد على سيادتها الذاتية ، وبالتالي تمايزها عن أهل الحكم .

مجمل القول ، ان صورة البطل لدى أهل الحكم انبثقت عن المتطلبات العملية

---

١) انظر مواصفات الامام الذى يلزم العقد له في التمهيد للباقلاني ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨١ — ١٨٦ ، وفي الأحكام للماوردى مصدر سبق ذكره ، ص ٤ و ٥ من الباب الاول .

لادارة شؤون الجماعة وتعزيز هيبة الدولة وسيادتها ، بينما اقتضت شروط الموقف المعارض ومتطلباته لدى الشيعة الاماميين ، طرح صورة الامام الشهيد في مقابل صورة البطل عند السُنّة الحاكمين . وهذا التمايز في صورة الرمز بين الطرفين هو مـــا سيأتي الفصل الرابع والاخير من هذه الاطروحة على توضيح شرحه بالتفصيل .

٢ . البطل والشهيد في اللغة والاصطلاح

أ . البطل والبطولة

من بين المعاني العديدة لكلمة بطل[1] في اللغة العربية ، تتبيّن المعنى الذي يُفيد أن البطل هو الشخص الذى يتميّز بفرط الشجاعة[2] وقد أورد

---

١) من المعروف ان كلمة "بطل" في التراث الانساني عامة تشير ، فضلا عن اشارتها للبطل التاريخي ، الى البطل الرئيسي في عمل ادبي ، الشخصية الاساسية في قصة أو ملحمة من النوع الذى يعرف بالأدب البطولي ، كما تشير ايضا الى من هو أهل للتكريم بسبب من مواصفاته الاستثنائية ، التي تبعث على التقدير والاحترام (انظر : E.B, S.V. " hero Worship", By: (R.J.Z.W).

٢) وهي احدى السمات المميزة للفارس أو بطل الحرب في عموم التراث الانساني . على ان لفظة "بطل" أصبحت مع الوقت تُشير الى الشخصيات التاريخية كمؤسسي الدول العظام والأديان العالمية ، وكذلك الشخصيات المعبرة عن الحضارة الانسانية ، اوتلك التي كرست نفسها لخدمة القيم العليا للانسان . وفي هذا السياق يطرح توماس كارلايل (Th. Carlyle) نماذج عدّة للبطل ، من بينها ، نموذج البطل التاريخي الذى يتخذه الناس عموما مثلا أعلى ، مُقدّماً النبي محمد كنموذج أمثل للبطل - النبي . ويصنّف كارلايل العباقرة من الشعراء والفلاسفة أو العلماء في عداد الرموز التي غالبا ما يتحمّس الناس لها ، ويتأثرون روحيا وثقافيا بابداعاتها (انظر : Thomas Carlyle. Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History, (New York: Charles Scribner's sons, originally published 1841).

ابن المنظور تعريفـه له كما يلي : " ... البطل : الشجاع . وفي الحديث : شاكي السلاح بطل مجّرب . ورجل بيّن البطالة والبطولة . شجاع تبطل جراحته فلا يكترث لها ولا تبطل نجادته ، وقيل : انما سمّي بطلا لأنه يبطل العظائم بسيفه فيبهرجها(أي يكشف بطلان عظمتها) ، وقيل : سمي بطلا لأنّ الأشدّاء يبطلون عنده ، وقيل : هو الذى تبطل عنده دماء الأقران فلا يدرك عنده ثأر من قـــوم أبطال ، وبـطّال بيّن البطالة والبطولة . وقد بطل ، بالضم ، يبطل بطولة وبطالة ، اى صار شجاعا وتبطّل "[1] .

يشير التعريف أعلاه الى أنّ البطل ليس من تجاوز في شجاعته الناس العاديين فقط ، بل هو الشجاع الذى يتفوق على أنداده من الشجعان ، ولأنّ النيل منه يكاد يكون أمرا مستحيلا . ورجل هذه مواصفاته يمكن تعريفه بأنه : المحارب الشجاع الذى يُواصل حربه حتى نهاياتها القصوى ، فلا الجراح ولا العظائم ولا الأشداء يستطيعون الحيلولة بينه وبين الغاية التي من أجلها خاض غمار الحرب .

الشجاعة في الحرب هي اذا من أهمّ السمات المميزة للبطل عند العرب . وهـي تلتقي في مواصفاتها الواردة عند ابن منظور مع الخلقّية التراثية والبيئية للبدوى في صحراء لم تكن تخضع قبل الاسلام لقوانين او ضوابط غير ضوابط الاخذ بالثأر والاعتماد على الشجاعة الذاتية للفرد أو الافراد الذين يُناط بهم الذود عن حياض القبيلة حين تتعرّض للغزو أو العدوان .

---

١) ابن منظور ، مصدر سبق ذكره ، ج ١٣ ، مادة "بطل".

ازاء واقع كهذا ، ليس غريبا أيضا ، أن تكون الشجاعة المتوّجة بالظفر الأكيد هي القيمة الاولى في مجتمع ما قبل الدولة في جزيرة العرب . فهي لم تكن آنئذ قيمة للمفاخرة فحسب ، بل كانت بالنسبة للقبائل ضرورة حيوية للبقاء الجسدي والأدبي ، حيث " البقاء للأقوى " هو القانون السائد . والسيادة في مجتمع هذه مواصفاته تتطلّب فضلا عن القوّة ، شرعية اجتماعية يؤسّسها الأقوى من القبائل من خلال المواصفات الخلقية والمسلكية المتمّمة لدور الشجاعة التي ينبغي على رمز القبيلة أو بطلها أن يتحلّى بها . ومواصفات كهذه يقابلها في مفهوم عصرنا ما يعرف بواجبات الزعيم حيال تابعيه . ولعلّ في وصية[1] ذي الاصبع العدواني لابنه أُسيد نموذجا للصفات التي يجب أنْ يتحلّى بها سيد القوم عند العرب القدماء .

ولقد عبّر الأدب العربي قديمه وحديثه خير تعبير عن القيم التي ينبغي توفّرها في شخص البطل أو سيد القوم . ويجد المرء شواهد عديدة على ذلك في شعر

---

١) يقول ذو الاصبع العدواني في وصيته لابنه أُسيد : " يا بنيّ ، ألن جانبك لقومك يحبّوك ، وتواضع لهم يرفعوك ، وابسط لهم وجهك يطيعوك ، ولا تستأثر عليهم بشيء يسوّدوك ، وأكرم صغارهم كما تكرم كبارهم يكرمك كبارهم ويكبر على مودّتك صغارهم ، واسمح بمالك ، واحم حريمك ، وأعزز جارك ، وأعن من استعان بك ، وأكرم ضيفك ، وأسرع النهضة في الصريخ ، فان لك أُجلا لا يعدوك ، وصن وجهك عن مسألة احد شيئا ، فبذلك يتم سؤددك " (انظر : الحسين بن علي أبو الفرج الاصفهاني . كتاب الاغاني ، ج ٣ (القاهرة : دار الكتب المصرية ، ١٩٢٩) ، ص ٩٨ ، ٩٩ .

الجاهليين ونثرهم[1] ، تدعم ترجيح الشجاعة كقيمة أُولى ، لكنها شجاعة مقرونة بفضائل أُخرى عديدة مثل : المروءة ونصرة الضعيف والكرم والأنفة التي لا تُلغى التواضع ٠ وقد ظلت هذه القيم تحتفظ بمكانتها في آداب العرب بعد الاسلام وحتى وقتنا الحاضر[2] ٠ بل ان الاسلام عمل على تعزيز هذه القيم ، لكن في اطار سيادة الشرع الديني كبديل عن العرف القبلي ٠ وقد استتبع التحول في مجال السلطـــة السياسية مع مجيء الاسلام ، تحولا في صورة الشخصية ـ الرمز ، المعبّرة عن الهويـــة المجموعية للعرب المسلمين ٠ وهذا ما سيأتي توضيحه في حينه ٠

---

١) في ميدان الشعر الجاهلي ، يجد المرء شواهد على هذه القيم في شعر المعلقات ، ومنها على سبيل المثال ، معلقة الحارث بن حلزة اليشكرى ، ومعلقة عمرو بن كلثوم ، زعيم تغلب ٠ كذلك يجد المرء صورا عن هذه المثل والقيم في شعر الهجاء من خلال تبيان نقيضها ، اى بكشف المعايب والمثالب (انظر في هذا الصدد : محمد محمد حسين ٠ الهجاء والهجّاؤون ٠٠ في الجاهلية ، (بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠) ، وانظر ايضا : احمد ابو سعد ٠ اغاني ترقيص الاطفال منذ الجاهـلية وحتى نهاية العصر الأُموي ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٤) ، حيث يشير بعض هذه الاغاني الى معاني الزعامة والسؤدد التي يؤمل أن يحظى بها الطفل في مستقبل حياته ٠

٢) المصادر الواردة في الهامش اعلاه ، تتضمن ما يشير الى استمرارية هذه القيم في الاسلام ايضا ٠ والعديد من الكتب المعاصرة يذكر مناقب الابطال الاسلاميين بما يشير من حيث الجوهر الى القيم ذاتها ٠ والامر هنا لا يحتاج الى ذكر نماذج منها ، وذلك لوفرتها في هذا الميدان ٠

وقد اشار العرب الى البطولة المقترنة بكرم الاخلاق ، ب " الفتوّة "[١] ، وعُرف البطل عندهم بالفتى . وغنيّ عن التفسير ما ترمز اليه هاتان المفردتان في اللغة العربية[٢] . وقد ورد في مخطوط الجويني[٣] ، باب حول أحكام الفتوّة

---

١) انظر : عمر الدسوقي . الفتوّة عند العرب او احاديث الفروسية والمثل العليا (مصر : مكتبة نهضة مصر ، ١٩٥١) .

٢) فالفتاء : الشباب ، والفتى : الشاب . وفسّرت عبارة "فتى شيخ" ، بأن الفتى " في حزم المشايخ " (ابن المنظور ، مصدر سبق ذكره ، ج ٢٠ ، مادة "فتا" ، انظر مادة "فتا" ايضا ، في : معجم الفاظ القرآن الكريم ، ١٩٨٠ ، المنجد ، طبعة ١٩٥٢ .

٣) محمد بهاء الدين محمد الجويني . كتاب أوصاف الاشراف (الآستانة : آيا صوفيا ، مخطوط رقم ٢٠٤٩ ، نسخة مصورة عن المخطوط في مكتبة الجامعة الاميركية في بيروت . تجدر الاشارة الى أنّ الصورة المتوفرة عن هذا المخطوط في مكتبة الجامعة الاميركية في بيروت غير مقروءة بما فيه الكفاية ، وذلك لرداءة التصوير . وقد اخذت منها بعض المقتطفات التي تمكنت من قراءتها بصعوبة بالغة . ولدي يقين بأن هذا المخطوط يتضمن مقتطفات اهم من تلك التي استخلصتها . غير ان صعوبة قراءة المفردات بتسلسل منطقي يُفقد تلك المقتطفات معناها ويحول دون الامانة العلمية في حال الاعتماد على الانطباع الذى تخلفه قراءتها " منزوعة " من السياق . أمّا فيما يتعلق بالمقتطفات الواردة في هذا النص ، فتجدر الاشارة الى ان ثلاث نقاط بين قوسين (...) ، حلّت محل كل مفردة لم أتمكّن من قراءتها ، واربع نقاط بين قوسين (....) ، محل كل مفردتين او اكثر ، وعلامة سؤال بعد كل كلمة لم اتأكد تماما من انها الكلمة المقصودة في نص المخطوط .

ومواصفاتها [١] اشتمل على مختلف جوانب المسلك الانساني في ظروف السلم كما في ظروف الحرب. واستنادا الى المخطوط المذكور، يمكن ايجار أحكام الفتّوة بالتالي : الشجاعة القتالية والادبية التي لا تفارق صاحبها قطّ ، وتكون فيه بمثابة الخلـــق الاصيل غير الظرفي . وقد أشار بعض الكتّاب الى هذا النوع من البطولة على أنه بطولة النفــــــس [٢].

---

١) من أحكام الفتّوة التي ذكرها الجويني في المخطوط المذكور، مكارم الأخلاق التـي ينبغي أن يتحلّى بها المرء، مثل : العدالة والوفاء بالعهد والتواضع ولطـف المعشر والرأفة بالضعيف والانتصار للمظلوم، الى غير ذلك مما يجمل بالانسان أن يتحلّى به من صفات مسلكيّـة في القول والفعل والغاية . ومن المفيد ذكر نماذج من الأحكام كما وردت نصّا في المخطوط المذكور: "هي، أي الفتّوة (...) منتخـب من الشريعة، ومذهبها داخل في الحقيقة، أحكامها متعلق بالفراسة ومذهبها راجع الى السياسة، يرجع اليها ذو (و) الألباب، ويتعلق بها أهل الآداب . وينبغـي للفتيان أن ينظروا بالفراسة ويتمسكوا بالسياسة (أي حسن الطبع والسجيّة) . ومـن الفتّـوة ".... استعمال المروءة مع قلّة ذات اليد ، ومنها أيضا : "... العفو عن المسيء .... وأن يلزم الانسان العزلة اذا فسد الزمان " . وأمّا الفتى، فهـو ".... من كان شريفا في أخلاقه، صادقا في وعده، طاهرا في (سراويله ؟) منصفا في أحكامه " . وهو أيضا : من ".... لا يكون صاحب وجهين ولا ذو لسانيـن .... " . ومن أخلاق الفتيان الحلم والتواضع والسخاء والكرم والإعراض عن الدنيّـا والزهد فيها وترك مدحها (،) وذمّها ، والتأدب وتأديب الأصحاب والشفقة على عامّة المسـلمين .

٢) ناصر الدين الأسد، " البطولة كما يصوّرها الأدب الجاهلي " . في : مجلّة الآداب العدد الأول، السنة السابعة (كانون الثاني ، ١٩٥٩) ؛ ابن خليفة العلوي ، البطولة الحقّة وقبس من سيرة عشرين بطلا اسلاميّا (دمشق : مكتبة الغزالي ، ١٩٨٠)، ص ٢١ .

من كل ما سبق نرى أن البطولة عند العرب تعني أوج القوة الجسدية والنفسية والروحية . وأن البطل هو من تكاملت فيه هذه القوى الثلاث .

غير أنَّ مبدأ القوة الجسدية والانجازات المعنوية يتعرّض بنسبة أو بأخرى للتبدل من زمان لاخر، وتبعا للمستوى الحضاري[1] . وفي هذا السياق يُشار الى ان المواصفات الفردية للبطل في المجتمع العربي الاسلامي ظلّت تحتفظ بسماتها الأساسية في الجاهلية والاسلام على حدّ سواء . بل إنّ المرء ليلمس استمرار هذه المواصفات على مرّ العصور حتى وقتنا الحاضر . وهذا ما يبدو بوضوح في استدعاء العرب لصور الابطال التاريخيين الذين تركوا أثرا هاما في التاريخ الديني والسياسي للمنطقة بأسرها . ولعل في قصص الاطفال ومناهج التعليم المدرسي في ميدان التاريخ ، فضلا عن الدراسات الاكاديمية المتخصصة حول شخصيات تاريخية بارزة ، ما يشير الى أهمية التاريخ البطولي عند العرب ، وغيرهم من الأمم من أجل تأكيد الذات الحضارية الخاصة بالأمة المعنية . وهنا يطرح السؤال ، اذا كانت مواصفات البطل العربي ، وكذلك مقوّمات البطولة لم تتغير عند العرب مع مجيء الاسلام ، فما الذى تغير اذا في صورة الشخصية ـ الرمز بعد الاسلام ؟ .

وعلى الرغم مما ذكر عن عدم حدوث تغيير يذكر على مواصفات البطل والبطولة مع مجيء الاسلام ، الا أنه يمكن للمرء أن يتحدث عن معنى جاهلي وآخر اسلامي للبطولة والبطل . ذلك أن الاسلام ، كما سبقت الاشارة عمل على تعزيز القيم الايجابية التي

---

١) E S S, 1937 ed., s.v. " Hero Worship.", By: Gottfried Salomon.

كانت سائدة لدى العرب قبل الاسلام في هذا المضمار، لكنه من جانب آخر، أدّى الى تغيّر جوهري في الصفة التمثيلية للبطل، وفي غايات البطولة. فانّ الاسلام أُحلّ سيادة الدين محل سيادة القبيلة وتبعا لذلك حلّ بطل الدين محل بطل القبيلة وحلّت وشائج العقيدة الدينية بالتالي محل العصبية القبلية، لتوءلف — ولو نظريا — من القبائل والاحلاف القبلية، جماعة واحدة تحت راية الدين الجديد. وهكذا، أصبح الرمز الاسلامي هو تلك الشخصية التاريخية التي تُوظّف قدراتها ومقومات بطولتها من أجل تدعيم ركائز العقيدة الاسلامية وترسيخ وحدة الجماعة[(١)]. وقد تطلب ذلك بطولة النفس، وهو ما سبقت الاشارة اليه على انه الشجاعة الادبية. ولقد أكدّ العديد من آيات القرآن الكريم[(٢)] على بطولة النفس كمصدر لكل البطولات الاخرى. وسمّاها النبي محمد بـ "الجهاد الاكبر" لانها أصعب الجهاد، ولا يقدر على ممارسته الّا قلّة من الناس يتمتعون عادة بمواصفات استثنائية. وهنا تجدر الاشارة الى ان الاسلام قد أُوجد مصطلحاته الخاصة في هذا المجال، فأشار الى الحرب بـ "الجهاد المقدّس"، وأصبحت كلمة جهاد تعرف بنسبة ما على أنها المرادف الاسلامي لكلمة بطولة.

في اطار ما تقدم، يُمكن القول أنّ صورة البطل الاسلامي عند العرب، هي أحد المعايير التي يمكن للمرء على أساسها أن يشير الى انتقال العرب المسلمين الى صيغة أرقى من حيث النظام الاجتماعي والسلطة السياسية، اذ، فيما عكس بطل الجاهلية شرذمة

---

١) انظر الهامش رقم ١ من الصفحة ٩٤.

٢) على سبيل المثال: النساء: ٣٥، الانفال: ٦٠، ٦٥، آل عمران: ١٤١، ١٤٢.

القبائل وتناحرها وغزواتها المتبادلة ، فان البطل الاسلامي جاء ليكرّس سعيا نحو توحيد هذه القبائل وتعاضدها في اطار العقيدة الدينية . وقد عبّر الرسول عن هذا السعي في الحديث المأثور عنه : " مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم ، مثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى ".

غير أنّ للبطل في التاريخ وجها آخر يتبيّنه المرء عندما ينتهي فعل البطولة الى نهاية مأساوية لشخص البطل . وقد عرف هذا النموذج المأساوي(١) للبطل في مجمل التراث الديني العالمي بالشهيد . وفي هذا الصدد ، يذكر بعض المصادر ان العقائد المسيحية التي كثيرا ما تؤكد على فكرة الشهيد والشهادة ، إنّما استمدت هذه الفكرة على الارجح من التراث الديني لليهودية(٢) . وعقائد الدين اليهودي غالبا ما تطابق بين النبي والشهيد ، فهي تعتبر النبي شهيدا وتسبغ على الشهيد سمات النبوّة(٣) .

---

١) وهو اقرب الى نموذج البطل التراجيدي في الأدب . لمزيد من التفاصيل ، انظر : شكري محمد عيّاد . البطل في الأدب والأساطير (القاهرة : دار المعرفة ، ١٩٥٩) .

٢) H.A. Fischel. " Martyr and Prophet", in: The Jewish Quarterly Review, v. 37 (1947, p. 265-280; 363-386).

٣) ibid.

وفي هذا السياق ، لا يُستَبْعَدُ أنْ يكون هذا التداخل في تراث أديان النبوّة على وجه التحديد قد حمل معه الى الاسلام فكرة الشهادة بمضمونها الديني . على أنّ هناك تمايزا في المضمون الديني لفكرة الشهادة والشهيد بين الاسلام من جانب ، وبين المسيحية واليهودية من جانب آخر . ففيما رجّحت هاتان الأُخيرتان صفة الفادي والمُخلّص في الشهيد ، فإنّ الاسلام قد حدّد شهيد الدين أصلا بالمقاتل دفاعا عن العقيدة ومن أجل إعلاء كلمة الله . أي أن شهيد الاسلام هو المجاهد في سبيل العقيدة لا مُخَلّص الجماعة ، كما هو الحال في العقائد الدينية لليهودية والمسيحية . وهذا ما يُرجّح أنّ الشهيد الأصلي في الاسلام هو الثائر لا القديس . هذا لا يمنع أنّ تحولا قد طرأ على صورة الشهيد في الاسلام لاحقا . وقد بدأ تحول كهذا مع مقتل الحسين بن علي حيث اجتمعت في صورته عند الشيعة صفتا الثائر والقديس .

ويجدر القول ، أنّ مُصطلح شهيد في التراث الانساني عامّةً قد وُجدَ أصلا كمصطلح ديني ، ثم عُمّم بحيث أصبح يشتمل على مختلف فئات المائتين في سبيل عقيدة دينية أو علمانية على حد سواء . بل إنّ هذا المصطلح اتسع ليشمل أيضا حتى أُولئك الأحياء الذين كرّسوا جُلّ حياتهم لهدف يسمو على العَرَضِ الدنيوي[1] . وغالبا ما يشار الى هؤلاء

---

١) وقد أكد على هذا المعنى العلامة الشيخ محمد فضل الله في لقاء أجرته معه الباحثة وسبقت الاشارة اليه في موضع آخر من هذا البحث . اذ اعتبر فضل الله ان كل من نذر نفسه وحياته لقضية أو مبدأ ، وحضر الى جانب قضيته بكل وقته وألمه ومعاناته ، انما هو في عداد الشهداء الأحياء ، لأن حياته لبست ثوب الشهادة عندما كرّسها لهدف أسمى من العرض الدنيوي الزائل . كما اكدّ الشيخ فضل الله على المعنى ذاته في إحدى خطبه (انظر : صحيفة السفير ، بيروت : ٨/ ٥/ ١٩٨٦ .

ابان حياتهم بعبارة " الشهداء الأحياء " ، ثم بعد موتهم يدرجون في عداد الشهداء المائتين في سبيل قضية او مبدأ .

من سياق ما تقدم ، يمكن القول ان البطولة في وجهها المأساوي هي الشهادة ، وأن الشهيد هو البطل ، يسقط في طريقه نحو الهدف المرجو من فعل البطولة . وهذا التحديد ينطبق الى حد كبير على مفهوم الشهيد في الاسلام عموما ، وهو ما يبحثه البند التالي وهو ايضا المفهوم الذى حافظ السنّة لاحقا على تبنيهم له في عقائدهم ، فيما اصبح مصطلح شهيد عند الشيعة يشير الى نظام عقائدى متكامل ترتكز عليه مجمل عقائد الشيعة الاماميين الدينية والسياسية على حد سواء .

ب . الشهادة والشهيد

لكلمة شهيد في التراث العربي الاسلامي معان أساسية ثلاثة ، اشتقت مع غيرها من المعاني التفصيلية من مصدر لغوى واحد هو " شهد " بمعنى حضر[(١)] ، أمّا دائرة المعارف الاسلامية ، فترى في ذلك خطأ مطردا ، وأن الاصل في المعنى القديم للكلمة هو : الشاهد في الاسلام[(٢)] . على أنّ الاختلاف حول أصل الكلمة لا يُلغى القاسم المشترك بين التفسيرين من حيث الدلالة اللّغوية والاصطلاحية . فالفارق هو فقط ، في ترجيح الموسوعة الاسلامية للمضمون الاسلامي لأصل الكلمة على المضمون اللغوى . ولهذا الترجيح ما يبرره ،

---

١) ابن المنظور ، مصدر سبق ذكره ، ج ٤ ، مادة " شهد " .

٢) E S[1], 1934 ed., s.v. "Shahīd.", By: W. Hefening.

فكلمة " شهيد " ، على العكس من مفردة بطل لا ترد في آداب العرب القدماء بالمعنى المتعارف عليه لهذه الكلمة بعد الاسلام . وهذا ما يرجّح أن مصطلح " شهيد " عند العرب هو اسلامي محض .

أمّا المعاني الثلاثة لكلمة شهيد ، فهي : الشهادة بمعناها العادي ، وهو المعنى المتعارف عليه في القضاء ، حين يطلب الى المرء الادلاء بشهادته في قضيّة يكون هو أحد شهودها أو شاهدها الوحيد . المعنى الثاني ، ويتمثّل في اعلان المسلم ايمانه بعبارة " أشهد أن لا اله الآ الله ، وأن محمدا عبده ورسوله " . أمّا الثالث ، فهو المعنى الذى اقترن بتضحية المرء بنفسه في سبيل الاسلام خلال معارك الجهاد ، وفي كل موقف يراد منه الدفاع عن الدين واعلاء كلمة الله . وقد فصّل ابن المنظور في لسان العرب ، المعاني العديدة لمصطلحي الشهادة والشهيد . وفيما يتعلّق بالمعنى المقترن بالتضحية بالنفس ، يُشير الى أنّ الشهيد هو " المقتول في سبيل الله ، والجمع شهداء [1] . وفي تحليل مصطلح " شهيد " من الناحية اللغوية دلالة هامّة في البحث هنا . ف " الشهيد الذي لا يغيب عن علمه شيء . والشهيد : الحاضر . وفعيل من أبنية المبالغة في فاعل ، فاذا ما اعتبر العلم مطلقا فهو العليم ، واذا ما اضيف الى الأُمور الظاهرة فهو الشهيد ، وقد يعتبر أن يشهد على الخلق يوم القيامة"[2] .

---

١) ابن المنظور ، مصدر سبق ذكره ، مادة " شهد " .

٢) المصدر نفسه .

واذا ما استند المرء الى معنى الحضور في الشهادة ،كما هو وارد فيما تقدم ، يكون الشهيد هو الحاضر ،دائم الحضور ، خاصة اذا ما اخذنا في الاعتبار صيغة المبالغة في "فعيل". وفي تاج العروس أنّ الشهادة في الاسلام "٠٠٠٠ تكون للأفضل فالأفضل من الأمّة ، فأفضلهم من قتل في سبيل الله مُيّزوا عن الخلق بالفضل وبيّنَ الله أنهم أحياء يرزقون فرحين بما آتاهم من فضله[١] ٠٠٠٠ . ويشير المصدر عينه الى انه قد أُختُلِفَ في أسباب تسمية المقتول في سبيل الله "الشّهيد" ، مبيّنا في تفسير ذلك احد عشر وجها . ويلحظ القارئ أنّ العديد من هذه الأوجه ، يرتبط بالمعنى اللفظي للكلمة كالقول انه سمّي شهيدا لسقوطه على الشاهدة ، أي على الارض ، او "لأنه شهد المغازي". ومن تلك المعاني أيضا ما يدل على المضمون الديني والعقائدي للكلمة ، كالقول : لقيامه بشهادة الحق في امر الله حتى قتل ، أو "لأنّ عليه شاهدا يشهد بشهادته وهو دمه" ، أو لأنُه شهد له بالايمان وخاتمة الخير بظاهر حاله"[٢] ، أي بواقعة استشهاده .

وحيث أنّ الشهيد من أسماء الله الحسنى ، كما ورد في الكثير من الآيات القرآنية الكريمة[٣] ، يصبح من الممكن تفسير اقران التضحية بالنفس بالمضمون القرآني

---

١) ابو الفيض مرتضى بن محمد . تاج العروس من جواهر القاموس (القاهرة : المطبعة الخيرية ، ١٣٠٦ ـ ١٣٠٧ هـ ، ج ٧ ، مادة "شهد".

٢) المصدر نفسه .

٣) آل عمران : ٩٣ ، المائدة : ١١٧ ، وآيات اخرى عديدة .

للشهادة على أنه اشارة للمكانة المميّزة للشهيد في الاسلام . أن يكرم المرء بأحد أسماء الله الحسنى معناه أن الشهيد بتضحيته بنفسه انما يقرب من التوحّد مع الوجود المطلق للذات الالهية . وتجدر الاشارة في هذا السياق الى ملاحظة وردت في الموسوعة الاسلامية ، تُفيد بأن كلمة شهيد في القرآن لا ترد كمرادف لكلمة (Martyr) الانجليزية . وهي تستند في ذلك الى ما ورد في الكثير من الآيات القرآنية حـول المقتولين في سبيل الله[1] . وتُضيف الموسوعة عينها ، أنّ اقتراب كلمة " شهيد " بالعربية من المعنى الانجليزى للكلمة ، انما جاء على يد الفقهاء المتأخرين[2] ، الذين يُرجّح أنهم تأوّلوا الآية الكريمة التي تقول : " ولا تحسبنّ الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا ، بل أحياء عند ربّهم يرزقون .... " ، خاصة وان "الحيّ " و " الحاضر " (حضورا مطلقا) ، كما يفهم مما ورد آنفا ، انما تأتيان كمرادفتين لمعنى الحضور في كلمة شهيد . وقد توفّر في المعنى اللغوى والاصطلاحي للكلمة ما يجعـل من هذه التسمية الرفيعة لانسان تسامى الى حدّ بذل النفس ، أمرا جائزا شرعا ، خاصة وأن احاديث النبي شدّدت على المكانة المميّزة للشهيد في الاسلام .

على أنّ أحاديث النبي لم تحصر الشهادة في شهيد المعركة فحسب ، بل أشار بعضها الى الغرق والمبطون والمريض والغريب المائت في ديار الغربة ، على انهـم

---

١) آل عمران : ١٥١ ، ١٦١ ، القتال : ٥ - ٧ .

٢) EI[1], s.v. "Shahīd."

جميعا شهداء . وقد بيّن المفتي الشيخ حسن خالد في مؤلفه الشهيد في الاسلام هذا الاشتباه في أمر لقب الشهيد ، غير أنّه رجّح امتياز شهيد المعركة لأن القرآن أظهر في أكثر من آية فضل المقتول في سبيل الدّين[١] . ويُرجّح أنّ الفقهاء كانوا قد عمدوا الى تصنيف الشهداء في فئات ثلاث ، درءً للاشتباه الحاصل في أمر شهيد المعركة ، وتمييزا له عن غيره من الشهداء . وقد أورد خالد في مؤلّفه المشار إليه فيما تقدم هذا الترتيب لأصناف الشهداء على النحو التالي : شهيد الدنيا ، وهو الذى يُقاتل ويُقتَلُ لغرض دنيوى ، شهيد الدنيا والآخرة ، "وهو من قاتل وقتل لتكون كلمة الله هي العليا ، مخلصا لله مقبلا غير مدبر" . وهاتان الفئتان من الشهداء ، يضيف خالد ، تسري عليهما الأحكام نفسها من حيث مراسم الدّفن . فشهيد كل من هاتين الفئتين "لا يُصلّي عليه ولا يُكفّن ، ويُدفن في ثيابه ودمائه" . أمّا شهيد الفئة الثالثة ، فهو من مات ميتة طبيعية بسبب من مرض أو غرق أو هدم ، كما سبقت الاشارة . وهؤلاء يُجهّزون من حيث المراسيم ، كما يُجهّزُ المائت ميتة طبيعية[٢] .

اذا ما اخذنا في الاعتبار تساوى مراسم الدفن للمقتول في غرض دنيوى ، والمقتول في معارك الاسلام سواء بسواء ، يُصبِحُ من الجائزِ القول بتساوى المقتولين[٣] في

---

١) الشيخ حسن خالد . الشهيد في الاسلام ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٧١ ، ص ٦٣ .

٢) خالد ، المصدر نفسه ، ص ٦١ .

٣) قدّم الاسلام تفسيراته الدينية للتقليد المتبع في دفن المائتين قتلا بثيابهم ودمائهم من خلال ما جاء في بعض أحاديث النبي . وقد حاولت العثور على ما يشير الى جذور لهذا التقليد في أعراف الجاهلية المتعلقة بالأخذ بالثأر . وباستثناء ما ورد في بعض المصادر حول دم القتيل الذى يتحول الى طير هامة – (ابن منظور ، مصدر سبق ذكره ، مادة "هامة" ، جواد علي ، مصدر سبق ذكره ج ٥ : ٣٨) – لم أعثر فيما توفر من مصادر على ما يُفيدُ في هذا السياق .

الإسلام من حيث المراسم الدينية الواجبة على الجماعة حيالهم ، بغض النظر عن أسباب القتل . أمّا ما بقي من التمايز فيما بينهم من حيث المكانة عند الله ، فيستند الى الآيات التي تتحدّث عن فضل شهيد المعركة . بمعنى أنّ فضل هذه الفئة من الشهداء هو شأن ربّاني محض، دون أن نغفل بأي حال أن شهيد المعركة تكتسب ذكراه عند المؤمنين مكانة خاصّة . فهو نموذج المسلم الذى يضّحي بنفسه ويزهد في الحياة الدنيا (الفانيّة) ، سعيا وراء ثواب الآخرة (الباقية) .

هذه المكانة للشهيد ، تصل الى حدّ الاجلال في كتابات العرب والمسلمين ، والى حد التقديس في الممارسات الشعبيّة . وهي تعكس حاجة نفسية عند الجماعات الانسانية عامة ، الى نماذج يقتدى بها في الأعمال التي تتطلب قدرات فوق عادية ، وذلك عند السعي لتحقيق أهداف عليا تمسّ في جوهرها مصير الامّة ككل . وهو ما ينعكس عند العرب في العديد من المؤلفات البطولية ذات الطابع القومي أو الديني ، والتي تتحدث عن أبطال الاسلام وشهدائه باعتبارهم رمزا لبقاء الامّة وعنوانا لكرامتها الوطنية والدينية ، وكثيرا ما يدمج الديني بالوطني عند العرب المسلمين .

يبقى أن نُشير الى أنّ مواقف السُنّة والشيعة تلتقي من حيث المبدأ على المعنى اللفظي لكلمتي شهادة وشهيد كما وردتا في القرآن[1] ، غير أنهما يختلفان من حيث كثافة

---

١) عند الرجوع الى تفسير الطبرسي للفظتي شهيد وشهادة في الآيات القرآنية ، لم نعثر فيه على ما يشير الى اختلاف مع تفسير السنّة لهاتين اللفظتين (انظر : أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، ٣٠ جزء في ٦ ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٣٨٠ هـ/ ١٩٦١ م) .

السعي نحو الشهادة بمفهومها الاصطلاحي . ففقهاء السنّة على وجه العموم لا يُحبّذون طلب الشهادة كغاية في حد ذاتها ، بل انهم - استنادا الى تفسير فنسنك (Wensinck) يحاربون هذا التوجه ويرون فيه ما يشبه الانتحار[١] . وقد ورد لدى بعض الكلاسيكيين من فقهاء السُنّة ما يتماشى مع هذا التفسير ويستنكر النزعة الاستشهادية لدى بعض البشر .

فالشيخ الصوفي ابن عبّاد الروندي (٧٣٣ - ٧٩٢ هـ) يستنكر بذل النفس فيما يؤدي بها الى الهلاك ، وذلك بقوله : " ... بل من جهل النفس وشدّة غباوتها انها تفعل الأفعال الشاقّة لغرض تافه كالذى يُعرّض نفسه لمعارك الحرب ومباشرة الطعن والضرب ليثنى عليه بالشجاعة والجلادة بعد موته . وهذا جهل عظيم وأيّ منفعة للنفس في ذلك بعد الموت ؟ "[٢] ويدعم ابن عبّاد قوله هذا فيما كان قد ورد في كتاب السياسة لابن حزم الأندلسي (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ) ، الذي كان قبل عدة قرون قد كتب في السياق ذاته : " وأحمق من هؤلاء قوم شاهدناهم لا يدرون في ما يبذلون أنفسهم فتارة يقاتلون زيدا عن عمر وتارة يقاتلون عمرا عن زيد لعل ذلك يكون في يوم واحد فيتعرضون للمهالك بلا معنى فيقتلون الى النار ويفرّون الى العار . وقد أنذر بهؤلاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : يأتي على الناس زمان لا يدري القاتل فيم قَتَل ولا المقتول فيم قُتِل "[٣].

---

١) EI[1], s.v. "Shahid."

٢) ابن عباد الرندي . الرسائل الصغرى . نشر الاب بولس ع. نويا اليسوعي ، (بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٧ ، ص ٥١ .

٣) المصدر نفسه .

ورجّح أبو حامد الغزالي في احياء علوم الدين ، فضل مقاومة المنكر في الحياة على الشهادة في الحرب ، مستندا الى جواب النبي لأبي بكر حول سؤال طرحه عمّا اذا كان هناك جهاد أفضل من جهاد المشركين . وقد أشار الرسول بالايجاب قائلا : " ان للّه تعالى مجاهدين في الأرض أفضل من الشهداء أحياء مرزوقين يمشون على الأرض يباهي الله بهم ملائكة السماء ويزيّن لهم الجنّة ... " . وعندما سأله ابو بكر عمّن يكونون أجاب الرسول : " " الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ..."[1] .

وأمّا ابن كثير فقد استنكر مبالغة الشيعة بالشهيد ، قائلا : " ... ولقد بالغ الشيعة في يوم عاشوراء ، فوضعوا أحاديث كثيرة كذبا فاحشا ، من كون الشمس كسفت يومئذ حتى بدت النجوم وما رفع يومئذ حجر إلاّ وجد تحته دم ، وأن أرجاء السماء احمرّت ... "[2] ، الى غير ذلك ممّا ورد في مؤلفات الكلاسيكيين الشيعة[3] .

في مقابل هذا الموقف المتحفّظ لفقهاء السنّة ازاء طلب الشهادة كغاية في حدّ ذاتها ، يجد المرء في أدبيات الكلاسيكيين الشيعة وفيما نقل عن بعض الأئمة ، تشديدا على

---

١) أبو حامد الغزالي . احياء علوم الدين (ج ٥ - ٨) ، القاهرة ، دار الشعب ، (لا . ت) ، ص ١١٩٣ من الجزء السابع .

٢) أبو الفداء اسماعيل ابن عمر بن كثير . البداية والنهاية في التاريخ ، ج ٨ ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ص ٢٠١ .

٣) انظر الفصل الرابع من هذه الأُطروحة ، حيث يجرى عرض بعض ما جاء في مؤلفات للشيعة تُعالج قصة الحسين على نحو اسطوري .

الشهادة كعنصر من عناصر صدق الايمان الديني . وفضلا عن مرتبة القداسة التي يحتلها سيد الشهداء الامام الحسين في مؤلفات الشيعة بالاجمال ، فإنّ هذه المؤلفات غالبا ما تبحث عن مصداقيّة دينيّة للشهادة كعنصر أساسي من عناصر الايمان الديني ، وذلك من خلال تأويل بعض الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة تأويلا يُشير الى الحضور المكثّف لعنصر الشهادة في عقائد الاماميين (١) .

هذا الافتراق الأيديولوجي حول مضمون الشهادة عند كل من السُنّة والشيعة يعكس افتراق الطرفين حول مجمل الحقيقة الدينيّة والاجتماعية فيما يتعلق بمسألة السلطان الزمني في الاسلام . فالسُنّة على سبيل المثال ، يرجّحون طابع البطولة حتّى في فعل الاستشهاد ذاته (٢) ، أي أنهم يميّزون بين انجازات الشهيد في حياته وبين واقعة استشهاده . أمّا الشيعة ، فإنّ الشهادة عندهم اتّخذت على الاغلب طابع الطقوسية والمراثي ، التي كرّست بمجملها للشهيد كأثر ومعنى بعد الموت .

هذا التأكيد على الشهيد في عقائد الشيعة الإماميين وفي ممارساتهم الطقوسية ، يقابله عند السنّة التأكيد على سمة البطل ، لا كأثر ومعنى بعد الموت ، بل كنموذج

---

١) في الفصل الرابع من هذه الاطروحة عرض واف لنماذج من هذه التأويلات .

٢) انظر ، على سبيل المثال : أحمد الشرباصي ، موسوعة الفداء في الاسلام ، ج ٣ بيروت ، دار الجيل ، ١٩٨٣ .

للشخصية التاريخية التي قامت بانجازات حيوية في اطار الواقع التاريخي للجماعة . ويتضمن البند التالي موازنة بين الحضور التاريخي لشخص البطل ودلالة دم الشهيد .

٣ . شخصية البطل ودلالة دم الشهيد في عقائد العرب

أ . موازنة بين حضور الشخصية وفاعلية الدّم

ثمة فوارق أساسية في الأثر المباشر لكل من البطل والشهيد في التاريخ . فالبطل يُطلّ على التاريخ من خلال قدراته القيادية التي تُسهم في التأثير على مسار الأحداث باتجاه معين في حقبة تاريخية محددة وفي مجتمع على وجه التعيين . وفي إطار هذه المعطيات ، يكون للبطل دوره الخاص الذى يتفرد به عن السابقين من أنداده وعن الذين سيخلفونه فيما بعد . فاعلية البطل في التاريخ تبدو اذا في مقوّمات شخصه وفي انجازاته ابّان حياته . أمّا بعد مماته ، فتطوى صفحته ، ويُطلّ على التاريخ بطل آخر يحلّ محلّه ، بغضّ النظر عن أية فوارق قد تبدو بين السلف والخلف من حيث حجم الحضور التاريخي وأثره .

يتبيّن من ذلك وجود عنصرين مترابطين كل الترابط ، يسهمان في إظهار تأثير شخصية البطل . وهذان العنصران هما : ١) حضور الشخصية ٢) في حقبة معينة من تاريخ جماعة محددة . والتفاعل بين العنصرين في زمان ومكان محدّدين يُنتج الفاعلية الأساسية للبطل في التاريخ الخاصّ بجماعته . وحتّى عندما يكون هذا البطـل شخصية استثنائية في تاريخ جماعته ، فانه لا يحضر في ذاكرة هذه الجماعة بعد موته الا بشكل استثنائي ومؤقت . هذا الحضور الاستثنائي يكون مرهونا بوجود ظرف تاريخي يستدعي

صورة البطل . ولنأخذ على سبيل المثال صورة صلاح الدين الأيوبي في ذاكرة العرب، وهم في جُلّهم من أهل السُّنّة والجماعة . فالذاكرة المجموعية للعرب غالبا ما تستدعي صورة صلاح الدين في جولات الصراع الحادّ والمباشر مع الغزو الصهيوني المتمثّل في دولة اسرائيل والدعم الغربي لهذه الدولة . ففي مواجهة غزو كهذا ، يتهدّد الهوية العربية ، لا تحضر ، ولا يُتوقّع ان تحضر في ذاكرة العرب صورة اكثر الحاحا من صورة صلاح الدين . وذلك بسبب التماثل في حجم الخطر الناجم عن الغزو الصهيوني ، مع حجم الخطر الذى كان يتهدد الهوية العربية والاسلامية ابّان الغزو الصليبي في القرون الوسطى ، والذى كان لصلاح الدين فضل كبير في هزيمته ودحره . وهكذا ، تستدعي ذاكرة العرب صورة صلاح الدين لأن الحاجة الى نظيره غالبا ما تظهر في مراحل التهديد المصيري لمقوّمات وجود الجماعة ككل .

ما تقدم يطرح على بساط البحث التمايز بين استثنائية البطل واستثنائية الشهيد في الذاكرة المجموعية للمجتمع المعني . فاستثنائية البطل في تاريخ الجماعة تحفظها ذاكرة الأجيال في " مستودع الأمانات التاريخية" ، ولا تستدعيها إلّا عندما تنشأ ضرورة تاريخية مشابهة للظرف الذى كان قد أُنجب ذلك البطل . هذا يعني ان حضور البطل في ذاكرة الجماعة غالبا ما يتركّز على نهجه ومنجزاته التاريخية ، التي أسهمت في رسم حاضر الجماعة ومستقبلها . أي أنّ التكثيف في صورة البطل مشروط بضرورات تاريخية . وهذا ما يلمسه المرء عند السُّنّة على سبيل المثال ، في تشديدهم على اتباع نهج السلف الصالح .

على أنّ ما يُميّزُ البطل عكسه يُمّيزُ الشهيد . فالشهيد يبدأ "حضوره" الخاص في التاريخ بعد موته ، أي بعد واقعة استشهاده . وهذا الحضور قد يبدأ مباشرة بعد واقعة الاستشهاد او يظهر بعد فترة اختمار ، وذلك تبعا للظرف الخاص الـذي تمرّ به الجماعة ، التي ترى في الشهيد رمزا لها . أي أنّ الحضور التاريخي للشهيد لا يبدو في شخصه الحي ، وانما بدلالة دمه ، أي في حيثيات واقعة استشهاده ، وأثر هذه الواقعة على التاريخ الخاص بالجماعة المعنية . فهو - إنْ صح التعبير - شخصية تبدأ حياتها (من حيث الفاعلية التاريخية) بعد الموت . ولهذا الامر مغزاه الهام في تحليل المقاربة الايديولوجية نحو التاريخ ، في شق هامّ منها ، على الاقل ، هو الشق المتعلق بالايديولوجيا الدينية ، التي هي من حيث الجوهر ايديولوجيا التراث الحضاري الموروث عن ماض سحيق يظهر على شكل اسطورة دينية او أفكار ذات نزوع ايماني ، وذلك في مراحل التحولات الهامة من حياة المجتمعات البشرية .

استنادا الى ما تقدم ، فإنّ القول بفاعلية دم الشهيد يُشير بشكل اساسي الى البعد الاجتماعي لهذه الفاعلية على أرض الواقع التاريخي . فهذه الفاعلية ، وان اتّخذت لدى معتنقي فكرة الشهادة صبغة الايمان الديني عبر وسائل رمزية كالطقوس والشعائر والشعارات، إلاّ أنها تحمل في طيّـاتها شكل الممارسة التاريخية التي وقع عليها اختيار الجماعة المعنيّة ، وعنوانها . فرمزية الوسيلة لا تُعفي الهدف من مضمونه التاريخي الساعي الى تأسيس نهج معارض لنهج اهل الحكم من خلال صياغة حدّ ايديولوجي يتّخذ من الدين وسيلته لإشهـــار مضمونه السياسي . وهذا ما ينطبق الى حد كبير على العقائد الدينية للشيعة الاماميـــن ،

اذ شكّلت مقولة الامام الشهيد حجر الاساس في عقائدهم الدينية والسياسية . كما توفّر في تطورات التاريخ الاسلامي الاول واللاحق ، ما يعطي لولادة هذه الجماعة مبرّراتها التاريخية . وقد توفّر في التراث الاسلامي ما يُذكي هذه العقيدة بالزخم اللازم لاستنهاض إرث الماضي الذى يبدو كأوضح ما يكون في المكانة المركزية التي يحتلّها مفهوم الدم في عقائد العرب الاجتماعية والدينية والسياسية .

ب. معنى الدم في عقائد العرب

- المعنى المزدوج للدم

للدم في ذهن الانسان على وجه العموم معنى مزدوج : الشق الاول منه مادّي ، وهو المعنى المتعارف عليه في كون الدم سائلا حيويا ، جريانه في الانسان الفرد يُشير الى استمرار الحياة في جسمه . امّا الثاني فمعنوي ، يرتبط الى حد كبير بالبقاء الأدبي ، فضلا عن الجسدي للوحدات او الجماعات الانسانية الاولية والمركّبة على حدّ سواء . فالاسرة والقبيلة والطائفة والطبقة وغيرها من الجماعات الانسانية التي يرتبط بعضها مع البعض الآخر بروابط المصلحة المشتركة والمصير الواحد تأخذ شكل جسم واحد يمكن الاشارة اليه بعبارة "الجسد الاجتماعي" . وقد يتشكّل الجسد الاجتماعي استنادا الى روابط الدم ، او الى الاعتقاد بوجود هذه الروابط ، كما هو الحال بالنسبة للأُسرة والقبيلة ، وأحيانا بالنسبة للشعوب عندما ترجع نسبها الاول الى اجداد اسطوريين او حقيقيين ، كاعتقاد العرب بانتسابهم لقحطان وعدنان . كما قد يتشكل الجسد الاجتماعي استنادا الى روابط لا تقلّ متانة عن روابط الدم كما هو الحال في الروابط العقائدية ، الدينية منها والعلمانيّة على حدّ سواء . ويجد المرء نماذج لهذه الروابط في الطائفة والطبقة والحزب السياسي ، وأي مؤسسة أو جماعة انسانية تقوم على اساس القيم المشتركة والمصير الذي يُرى على أنه واحد .

غير ان التصنيف ليس بهذه الحدّة . فقد تتداخل روابط الدم بروابط المعتقد ، خاصة في المجتمعات التي لا يتوفر في تراثها أو طورها الحضاري ما يساعد على وضع حدّ فاصل بين هذه وتلك ، كما هو الحال في بلدان العالم الثالث عموما ، والمجتمع العربي بوجه خاص، حيث روابط الدم راسخة الجذور في معتقدات العرب. وهنا تجدر الاشارة الى ان عوامل عديدة قد تتداخل في تحديد نوعية الروابط للجماعات الانسانية ، وهو ما لا يصحّ البحث فيه هنا الا عند السعي لدراسة نموذج محدد ، وذلك تفاديا للتعميم الذى قد يؤدى للخطأ .

يُقصد من مجمل ما تقدم ، التمهيد للاشارة الى نوع من التطابق بين قيمة (Value) الجسد الفردي والجسد الاجتماعي للانسان الفرد . وهو تطابق يأخذ حيزّه الاكبر في ذهن الجماعة بحيث يكون هذا التطابق بمثابة "الضمير الجمعي" لها . والفرد يتوارث هذا الضمير الجمعي جيلا وراء جيل من خلال البيئة ومعطيات اخرى تُسهم في تشكيل قناعاته التي قد لا تختلف كثيرا في مرحلة " التلقي " عن قناعات البيئة المباشرة ، كالأُسرة مثلا ، او القبيلة او الطائفة في مقابل البيئة الاشمل على المستوى الوطني الجامع ، أي على مستوى الجماعة ، وفقا للمصطلح الاسلامي السائد . ومن خصائص هذا الضمير الجمعي ان حاضر الجماعة قد يختلط بماضيها ، والمستحدث من قيمها يختلط بالموروث منها وذلك دون كثير تمييز ، لأنّ أيّ تمييز واع لمكونات هذا الضمير يُفقده سمة الضمير الجامع لافراد الجماعة .

في سياق ما تقدم يمكن القول ان ليس ثمة من كينونة فردية للانسان بمعزل عن كينونته الاجتماعية . فالكينونة الاجتماعية هي التي تمنح الفرد مكوّنات الهوية التي على أساسها يُحدّد المرء نفسه ويُعرّف عنها ، ويتعرف من خلالها على حيّزه المكاني والزماني . وفي هذا

يجد المرء معنى للتطابق بين قيمة الجسد الفردي والجسد الاجتماعي . وفيه ايضا يكمن سرّ المعنى المزدوج للدم لدى عموم المجتمعات الانسانية . اذْ في حال التعامل مع الدم كفكرة ، يُصبح الدم مجموعة من الرموز الاجتماعية . هذا يعني ان طاقات الدم ، أي قوى الدم ومخاطره ، إنما تكمن أساسا في مجموعة الافكار الدينية والاخلاقية [١] التي تبلورت لدى الانسان حول معنى الدّم . وهو معنى ما كان له ان يتمحور حول أُسس الحياة الانسانية في اطار التبادل الاجتماعي لولا الاعتقاد منذ القدم بحيوية الدم بالنسبة للانسان . " وهو اعتقاد لم تنفه العلوم بل أكّدته بصيغة تقنية طبيّة " [٢] .

- التلازم بين مفهوم الدم والهوية عند العرب

الدم ، وأي شيء آخر ، يصبح رمزا عندما يتحول الى دلالة ومعنى ، أي انه يتحول الى ايديولوجيا . ولقد سبقت الاشارة الى أنّ البعد العقائدي للدم إنما هو ظاهرة انسانية عامّة ، خبرتها المجتمعات البشرية كافّة . وهي ككل الظواهر الاجتماعية تتّخذ في كل مجتمع تطورا خاصا ينفرد به ذلك المجتمع دون غيره . وهذا ما ينطبق الى حدّ ما على المكانة المركزية للدم في عقائد العرب . فهم ، كغيرهم من الجماعات الانسانية ، شكّلت روابط الدم عندهم الأساس الاول للصيغ "الخام" للاجتماع الانساني . غير أنّ المرء يلحظ استمرارا لفاعلية الدم في عقائد العرب الاجتماعية والدينية والسياسية . ويلحظ أيضا حيوية هذه الفاعلية على مرّ العصور . والسؤال المطروح الآن هو : بماذا يُفسّر "تثبّت"

---

١) منها على سبيل المثال : مواثيق الدم ، روابط الدم ، قوى الدم ومخاطره . وكلها افكار تشير الى صلة وثيقة للدم بأهم جوانب الاجتماع الانساني (انظر:
E R E., 1958 ed., s.v., " Blood.", By: H. Wheeler Robinson.

٢) ibid.

العرب عقائديا عند هذا الطور من أشكال الاجتماع الانساني ، حتى عندما طرأت على المجتمع العربي تحولات نوعية هامّة في مجرى السلطتين الاجتماعية والسياسية ؟

في محاولة الاجابة عن هذا السؤال ، يُبحث عن سرّ تثبّت العرب عند هذه الرابطة في الوجود الفاعل للمؤسسة القبلية ، وفي رسوخ المفاهيم والافكار الناتجة عنها . وقد لامس جواد علي هذا الجانب في المفصل في تاريخ العرب ، حين أشار الى التلازم بين الانتماء القبلي والهوية الاجتماعية للانسان الفرد في المجتمع العربي قبل الاسلام . واستنادا الى المؤلف المذكور ، فإنّ الانتماء الى عشيرة أو قبيلة أو حلف قبلي هو حماية للفرد ، وهو في عُرف أيامنا هذه بمثابة الجنسية . وهذا ما فرض على الاعْرابي الدفاع عن قبيلته كما يدافع الحضري عن وطنه . " فالقبيلة هي قومية الاعْرابي ، وحياته منوطة بحياة تلك القبيلة " (١) .

هذا الترابط بين المؤسسة القبلية والهوية المجموعية للفرد العربي أعطى لهذه المؤسسة طابع الرسوخ والثبات في عقائد العرب . فحتى عندما نسف الأساس القانوني لبقاء القبيلة كنظام اجتماعي ، استمرّت هذه راسخة الجذور كنظام عقائدي ، بل إنها ظلّت بمثابة العامل الأيديولوجي الأكثر فاعلية ، خاصة في مجال التعامل مع المستجدّات التاريخية . ففي هذا المضمار ، تحتّم على الجديد التاريخي أنْ يُثبّت أقدامه ، لا بنفي المؤسسة القبلية ، بل من خلال " التقولب " مع تعبيراتها الأيديولوجية ، وهذا ما حصل بالفعل مع مجيء الاسلام . اذْ رغم التغلغل السريع للفكرة الاسلامية في أوساط القبائل ، فإنّ هذه الاخيرة ، امتلكت طاقات كامنة للارتداد والحنين الى أحضان نظام اجتماعي سابق خبرت في ظلّه الأمن والاستقرار

---

١) جواد علي ، مصدر سبق ذكره ، ج ١ ، ٦٦٧ .

لفترة زمنية طويلة ، وذلك قبل أن يأتي الاسلام حاملا معه لها "قلقا" تاريخيا على المصير[1] ، غالبا ما تعانيه الجماعات الانسانية عندما يتعين عليها مواجهة التحولات الكبرى الطارئة على تاريخها . لقد رسّخ الاسلام جذوره الدينية سريعا ، لكن جذور الارتداد عليه كانت عميقة في وجدان القبائل . ولهذا الأمر مبرراته التاريخية ، فالانتقال بتحديد الهوية المجموعية للعرب على أساس العقيدة لا الدم ، هو من حيث الدلالة نسف للأساس المادي لبقاء المؤسسة القبلية كمؤسسة اجتماعية وسياسية . لذا ، كان بديهيا أن تُشكّل روابط الدم الميكانزم الأقوى للدفاع عن الذات القبلية في مواجهة هذا الانتقال الحرج . ففي المسافة ما بين الدم والعقيدة ، يبحث المرء عن قوى الدم الكامنة في عقائد العرب. هذه القوى التي تنبئ بمخاطر الدم ، في مراحل الانتقال ، ومع ظهور أي مستجدّ تاريخي .

٠٤ الذات الاسلامية بين العقيدة والدم

على صعيد المفاهيم الموروثة ، وتلك المتعلقة منها على وجه التحديد بالهوية المجموعية ، انتقل الاسلام بالعرب من الناحية التشريعية ، أي القانونية ، من رابطة الدم الى رابطة المعتقد الديني . وقد أدّى هذا الانتقال بالعرب الى تحديد هويتهم المجموعية علـــى

---

١) يشير مونتغمري وات الى انّ الرجال يميلون عادة في وقت الشدّة الى الارتداد الى مستوى بدائي خبروا فيه الامن ، وقد بحث الجنوبيون (القبائل العربية الجنوبية) ، عن زعيم يفوق البشر ، مستندين الى تراث القرون العديدة التي عاشوها في ظـــل ملوك مقدّسين حكموا الجزء الجنوبي من جزيرة العرب. (M. Watt., op.cit., p.44)
وهو تفسير ينسحب أيضا على "استنهاض" القبائل الثائرة لرابطة الدم في ظروف الازمات .

أساس الرابطة الجديدة القادمة في "ثوب" العقيدة الدينية . وقد استتبعت هذه الرابطة وجود قاعدة مكانية يُطبّق عليها الشرع الديني . ووجود قاعدة كهذه هو في لغة عصرنا وجود كيان سياسي بما تعنيه كلمة كيان من مقومات ، شرطها الأوّل وجود الجماعة فوق بقعة أرض محدّدة وفي اطار تشريعي واحد .

ومن المفيد في هذا السياق ، الاشارة الى ما أسماه ابن خلدون في مقدمته الشهيرة ، بـ "العصبية" . فقد ميّز ابن خلدون بين نوعين من العصبيات ، احدهما "العصبية بالنسب"، والآخر "العصبية بالموالاة" (1) ويبدو من سياق النص الخلدوني أنّ العصبية بالموالاة قد وضعت في مقابل عصبية الدم . وهذه الاخيرة كانت السمة الغالبة على مجتمع العرب قبل الاسلام . ثم ومع مجيء الاسلام أُصبحت الغلبة لمبدأ الموالاة للدين الجديد في اطار الدولة الاسلامية ، وذلك على حساب النظام القبلي ، الذي وإن شهد انقطاعا من الناحية التاريخية ، إلّا أنه ظلّ مستمرًا كأيديولوجيا مهيمنة في عقائد العرب المسلمين .

وقد انسحب هذا الارث الايديولوجي على صورة الرمز الاسلامي لدى كل من اهل الحكم والمعارضة . فمن الملحوظ انّ السنّة الحاكمين قد أظهروا ميلا عاما نحو تكريم السلف الديني من خلال اتّباع نهجه كنموذج لرجل الدولة الكفوء . بذا حلّ السلف الديني عند أهل الحكم محلّ السلف القرابي . أمّا المعارضة الشيعية ، فقد "تثبّت" عند السلف القرابي كأساس لمصداقية المعتقد الديني ، فجاءت صورة الرمز عندها لتعكس ذاتا طائفية هي أقرب من حيث الخصائص الاجتماعية والسياسية الى الذات القبلية التي تستند الى الروابط

---

1) عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر ، ج ١ (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٥٦) ، ص ٢٤٢ وما بعدها .

السلالية في تحديدها لهويتها المجموعية ٠

تجدر الاشارة الى أنّ أُلفة العرب لهذا الشكل من التنظيم الاجتماعي المرتكز الى المؤسسة القبلية فترة طويلة من الزمن ، أسبغت على التعبيرات الأيديولوجية لهـذا النظام صفة الثوابت والمسلّمات التي يُحرّم جعلها موضع نقاش وتساؤل ، لأن المساس بها يعني بالنسبة لمعتنقيها انهيار كل القيم العليا ، وانهيار هذه القيم يعني الدخـول في تجربة الجديد التاريخي الذى لم يؤسّس لنفسه هويّة بعد ٠ لذا يلحظ علمـاء الانثروبولوجيا حقيقة باتت لا تحتاج الى كثير برهان، وهي أنّ الجماعات البشرية عامّـة تُبدي استجابات " قلقة " حيال التحولات أو التغيرات الكبرى الطارئة على مجتمعها ٠ وتبدو استجابات كهذه عبر وسائط رمزية تعكس الحالة التخومية غير المحدّدة المعالـم، التي تمّر بها الجماعة وهي تنتقل من حال لآخـر ٠

في قراءة للنظام التراتبي (Classification system) للشعوب التـي تعيش حيـاة الفطرة الأولى ، تبيّن العالمة الأُناسية البريطانية مارى دوغلاس (M. Douglas) ان الشعوب تميل عادة الى تصنيف الاشياء الى طاهرة او دنسه ٠ وتضيف دوغلاس بأن هذا التصنيف هو في صلب الايديولوجيا الدينية للمجتمعات الانسانية كافة ٠ فما يُصنّف لدى الثقافات البدائية على أنّه طاهر أو دنس، تُصنّفه المجتمعات المعاصرة على أنه ثنائية النظام والفوضى (Order and disorder) ٠ وتُسلّط المؤلفة الضوء في دراستها بشكل خاص ، على تلك اللحظات من حياة الشعوب ، التي تبدأ فيها أفكار الطهارة والدنس بالظهور ، مبيّنة أن أفكار الدنس تبدأ بالاعلان عن نفسها في المواقف غير محدّدة المعالـم ،

أي في مراحل الانتقال [1] ، حيث تكسر الحدود بين نظامين أو طبقتين أو فئتين اجتماعيتين [2] ... الخ

أمّا الطقوس والممارسات التطهرية التي ترافق عادة نشأة أفكار "الدنس" ، فهي تعكس سعي الافراد والجماعات لاعادة تنظيم واقعهم بالتوافق مع المستجدّات الحاصلة بطريقة او باخرى . وهذا التوافق غالبا ما يظهر على شكل رموز دينية او اجتماعية ، وظيفتها " استنهاض " المخزون التراثي الموروث ، في مواجهة مع الجديد الذي يحمل في طيآته

---

(١) Mary Douglas, purity and danger: An Analysis of Concepts of pollution and Taboo, (New York/Washington: Frederick A. Praeger publishers, 1966), p. 2, 122.

٢) الأمر نفسه ينطبق على حياة الانسان الفرد . فالدنس الطقوسي عند الانسان يرتبط بمناسبات الازمات الحادّة ، الطبيعية منها والاجتماعية (كالولادة، والانتقال الى سن البلوغ والزواج والموت) . ففي انتقال الانسان الى مرحلة البلوغ على سبيل المثال ، نجد ان الطقوس التي تُعدّه للحياة الجديدة ، فضلا عن التحولات الجسمية الطارئة عليه ، كلها يُشير الى انفصاله عن مكانة كان يحتلها فيما مضى ، ودخوله الى مرحلة حياتية جديدة . وهنا تجدر الاشارة الى ان الطقوس المترافقة مع أزمات التحول هذه هي الى حد كبير طقوس تطهرية (E R E 1956 ed, s.v. "Purification.", By:E.N.Fallaize) سواء من حيث النزعة او الهدف . فهذه الممارسات الطقوسية تسعى بشكل أساسي لتحييد الفرد وتهيئته لاستقبال المرحلة الجديدة التي سينتقل اليها . والاعداد لذلك يسبق بالضرورة مرحلة الانتقال من المعلوم الى المجهول . اذ يسود اعتقاد لدى الانسان منذ أقدم العصور بأن الجديد ، المجهول بحكم جدّته ، يحمل دائما في طيآته مخاطر كامنة ، مالم يتم تحييده (Ibid) .

عوامل تحلّل القديم . في معركة التوافق هذه ، يبدو الرمز الراسخ عميقا في التراث أقوى بكثير من البدائل الكامنة في طيّـات الجديد .

في سياق ما تقدم ، يبحث عن الترابط "العضوي" بين مفهومي الدم والطهارة في تراث العرب المسلميـن . اذ من المرجّح أن مفهوم الطهارة عند العرب هو أحـد الرموز المستخلصة من المعاني الدينية والاجتماعية للدّم ، وطهارة النسب هي الكلمـة المفتاح لهذا الترابط. "فالنسب الذي يتم التفاخر به هو ذلك الذي يرجع بعيدا في الماضي ، والذي لا غبار عليه" (١) . أي أنّ التفاخر يكون أصلا بنقاء النسب وانحصاره في سلسلة أجيال متعاقبة ضمن السلالة الواحدة ، تنتهي رجوعا الى الجدّ المؤسس للقبيلة .

الطهارة والدم اذا صنوان في تراث العرب ، سواء من حيث الدلالة الاجتماعية أو الدينية أو السياسية . واستمرارهما كقيمة ومعنى يعكس في مراحل الانتقال استجابة دفاعية ، مظهرها "الحنين" للأصالة أو النقاء الأول (نقاء النسب) ، وجوهرها اعادة صياغة الذات على أساس التوافق مع الجديد التاريخي ، وذلك من خلال ايجاد القواسم المشتركة بين هذا الجديد وبين عناصر الأصالة "المستنهضة" ضد عوامل تحللها الكامنة في هذا الجديد . هنا يأخذ التوافق على الأرجح شكل صيغة معدّلة لعناصر الأصالة "المستنهضة" في مواجهة التغيير الذي لا محيد عنه . وسواء أكان هذا التغيير عاملا خارجيا أم تحولًا في موازيـن القوى الداخلية في المجتمع المعني ، فإن القيم السائدة تصبح موضع بحث واعادة نظـر . وهذا ما كان قد حصل مع المؤسسة القبلية في جزيرة العرب التي تعيّن عليها أنْ تُعيـد

---

(١) EI[1], s.v. "Hasab wa-Nasab."

صياغة "ذاكرتها" على أساس التعامل مع الجديد القادم في ثوب الاسلام .

تجدر الاشارة هنا الى أن الدين الاسلامي هو واحد من أديان عالمية ثلاثة تعرف بـ "أديان النبوة" . وتتميز هذه عن غيرها من الأديان [١] في أن الحقيقة الدينية والاجتماعية فيها تبدو كأوضح ما يكون في الألفاظ التي يوحى بها للشخصيات التاريخية العظمى [٢] ، التي يسبغ عليها لقب النبوة ، للاعتقاد بأن الحقيقة الدينية تتجلى في المجتمع بواسطة ما يوحى به اليها من ألفاظ .

هذا يعني أن الكلمة هي الوسيط الأول والأهم الذى تتجلى به الحقيقة الالهية والمقدسات في أديان النبوة . لهذا يُشدد هذا النوع من الأديان على الايمان ، وعلى الاعتراف بهذا الايمان [٣] . والاسلام من بين الديانات السماوية الثلاث ، هو الأكثـر تمثيلا لدين النبوة ، من حيث سطوة الكلمة الدينية ، لا من حيث عدد الأنبياء [٤] .

---

١) تصنف الموسوعة الفلسفية الأديان في فئات ثلاث : الأديان الطقوسية والأديان الصوفية ، وأديان النبوة الثلاث : اليهودية والمسيحية والاسلام ، والتي يُشار لها أيضا بأديان الكتب السماوية (انظر في هذا الصدد :

E.Philo., s.v. " Religion.", By: William p. Alston.

٢) ibid.

٣) ibid.

٤) اذ من المعروف أن للدين اليهودي ، على العكس من المسيحية والاسلام ، أنبياء عديدون ، منهم على سبيل المثال لا الحصر : النبي موسى ، أشعيا ، أرميا ، حزقيال ، دانيال ، هوشع ، عاموس ، ميخا ، ناحوم ، حبقوق .

فالحضور الاجتماعي القويّ والمكثّـف للكلمة المقدّسة في هذا الدين جعل من الكلمة الدينية رمزا عقائديا لا يقلّ أهمية من حيث الوزن والدلالة عن أهمية مفهوم الدم فـي عقائد العرب . لقد وضع الاسلام كلمة الدين في مقابل "مؤسسة الدم" — ان صـحّ التعبير . وفي التجاذب الحاصل بين هذين الرمزين (الكلمة الدينية والدم) يُمكـن قراءة التعبيرات الأيديولوجية لعملية التوافق التي حققّها الإرثُ الايديولوجي حيـال الدين الجديد . لقد تمّ "هضم" الجديد الاسلامي في اطار الارث الايديولوجـي للمؤسسة القبلية ، مما عنى في الواقع "قولبة" الكلمة الدينية في الاطار المفهومي للدم . وقد بدت عملية التوافق هذه بالدمج العقائدي ما بين سطوة الكلمة الدينية وفاعلية الدم ، فكانت صورة "الامام" بصيغتها الاولية المقترنة بشخص الامام علي ، حصيلة هذا الدمج .

لقد تمّ التعبير عن هذه الحقيقة بداية في موقف القبائل المعارضة ، خاصة تلـك التي استّقرت منها في مصر الكوفة ، والتي تبنّـت صورة الامام علي رمزا لثورتها على السلطة المركزية وسعيها نحو الانفصال الاقليمي عنها . فمن جانب ، كان الامام عليّ في عهـــد الخليفة الثالث عثمان ، الصوت الأقوى بين العديدين من رجالات الاسلام المعارضين . ومن جانب آخر ، فإنّ نزول النبـّوة في بني هاشم أسهم في "تبسيط" الجمع العقائدي بين الأُمس القرابي والحاضر الديني في رمز توفّرت في شخصه كل الشروط الملائمة لهذا الجمع . وهكذا ، جاءت صورة الامام علي في عقائد محازبيه الأُوائل بمثابة المرآة العاكسة لطبيعة التكيف الأيديولوجي الذى أبدته المؤسسة القبلية حيال الدين الاسلامي .

بالطبع ، لا يمكن للمرء أن يُسرف في التأكيد على وضوح هذا التفسير في بدايات نشوء المعارضة السياسية في الاسلام . غير أنّ في اختيار الرمز الأول دلالة على التطور اللاحق . فمجموعة المشايعين للامام علي تبلورت فيما بعد كحالة واضحة المعالم ، مع مقتل الحسين ، الابن الثاني لعلي ، في كربلاء . اذّاك أصبحت صورة "الامام الشهيد" عاملا أيديولوجيا هامّا ، يُضاف الى مجمل العوامل التاريخية التي أسهمت في تعزيز مسار التشيع ، ومن ثمّ استقراره على نحو طائفي . فمع مقتل الحسين ، أصبح الامام مقولة أيديولوجية مجرّدة أكثر منه شخصية تاريخية مجسّدة . وبسبب من مأساوية الحدث واستثنائيته في تاريخ العرب المسلمين حتى ذلك الوقت ، استمّرت صورة الحسين في ذاكرة المشايعين صيغة فعل تتكرر باستمرار في طقوس وشعائر تُقام سنويا في ذكرى عاشوراء . ويتمحور جلّ هذه الشعائر والطقوس حول شعار الثورة الدائمة وامامة الشهيد .

الفصل التالي والاخير سيعالج كيفية تحول هذا الحدث التاريخي (كربلاء) ، والشخصية التاريخية (الحسين) الى أيديولوجيا دينية - سياسية معارضة ، تعكس خصائص الذات المجموعية للطائفة المعروفة بالشيعة الامامية . وهذه الايديولوجيا ، وان عكست الخصائص المجموعية للطائفة المعنية ، الا أنها لا تعكس بالضرورة الواقع التاريخي لشخص الرمز - موضوع التصور - لدى هذه الطائفة .

الفصـل الرابــــــــع

الحسين بن علـي بين التاريـــخ والايديولوجيا

١ . ما تقوله وقائع التاريخ عن حياة الحسين

أ . طفولته وشبابه

لا تذكر كتب التاريخ العربي الاسلامي الكلاسيكية الكثير عن طفولة الحسين ، الابن الثاني للامام عليّ من زوجته فاطمة بنت النبي محمد ، والذي تشير المصـادر الى ولادته في المدينة في العام الرابع للهجرة (٦٢٦ م) . والقليل الوارد عـن الحسين يُشير بشكل أساسي الى المكانة المميّزة له ولشقيقه الأكبر الحسن عند جدهما الرسول ، وعند الخلفاء الراشدين من بعده . وتستند المصادر في ذكر فضل الحسين لدى جدّه ، الى مجموعة من الاحاديث والممارسات او الايماءات النبوّية الواردة فـي كتب الحديث بشأن الحسنيـن (وهو لقب يُشار به الى الحسن والحسين معا) . وقد نقلها بعض المؤرخين الكلاسيكيين باسنادات تفاوتت من حيث الضعف والقوة [١] .

ومن الايماءات النبوية الواردة في هذا الشأن ، أنّ النبي كان يخطب في الناس " . . . اذ جاء الحسن والحسين وعليهما قميصان أحمران ، يمشيان ويعثران ، فنزل

---

١) انظر : ابن كثير ، مصدر سبق ذكره ، ج ٨: ٢٠٤ - ٢٠٧ .

رسول الله (صلعم) عن المنبر فحملهما فوضعهما بين يديه ثم قال : صدق الله ، (إنّ أموالكم وأولادكم فتنة) نظرت الى هذين الصبيين يمشيان ويعثران فلم أصبر ... ».[1]

أمّا عن الأحاديث النبوية في شأن الحسنين فكثيرة . ومن ذلك قول النبي مشيرا اليهما : "هما ريحنتاي من الدنيا" . وقوله : "من أحبهما فقد أحبّني ومن أبغضهما فقد أبغضني" . كذلك قوله : "الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّة" . وهذا الحديث ، فضلا عن أحاديث أُخرى كثيرة ، منها ذلك الحديث الذى ذكر فيه النبي مقتل الحسين في أرض كربلاء[2] ، سترد كثيرا في مؤلفات الشيعة الاماميين ، الذين استندوا في التأكيد على المصداقية الدينية والسياسية لعقائدهم الى ما ورد نقلا عن النبي بشأن حفيديه أو بشأن آل بيته على وجه العموم ، فضلا عن استنادهم الى العديد من الآيات القرآنيّة التي تمّ تأويلها بما يخدم هذا الاتجاه .

هذا بعض ما ورد عن مكانة الطفل عند جدّه النبي ، وأمّا عن الجد عند حفيده ، فإنّ الحسين كان لا يزال طفلا في السادسة من عمره ، عندما مات النبّي محمد في العام الحادي عشر للهجرة (٦٣٣م) . ولذا يُرَجَّحُ أنّ الحسين "... لم يكن يمتلك الكثير من الذكريات عنه"[3] . على أنّ بعض الوقائع يُشير الى حضور غير عادي للجدّ

---

١) ابن كثير ، المصدر نفسه ، ج ٨ : ٢٠٥ _ ٢٠٦ .

٢) يرد ذكر هذا الحديث بتفصيل أكثر في بند من هذا الفصل يعالج تاريخ الحسين كما ترويه مصادر الشيعة .

٣) EI^2, s.v. "(Al-) Husayn B. Ali B. Abi Talib."

في ذاكرة الطفل . ومن ذلك مثلا ، أن الحسين ، وكان آنذاك لا يزال طفلا ، رأى الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب يخطب على المنبر ، فابتدره قائلا : "انزل عن منبر أبي واذهب الى منبر أبيك" ... "[1] . وبغض النظر عمّا اذا كان الطفل قد لُقّن قول عبارة كهذه ، وهو ما ظنّه عمر فبادر الطفل بالسؤال : "من علّمك ؟ " ، فإنّ الواقعة تعكس احساس الطفل بمكانته المكتسبة من خلال رابطة القربى مع النبي . وهو أمر يُرجّح معه أن الحسين "أسير" رابطة النبوّة مذ كان طفلا ، وأن هذه الرابطة بالتالي ، أسهمت الى حدّ كبير في تشكيل وعي الطفل وطموحه ومصيره .

ومما تذكره المصادر أيضا ، الشبه الكبير بين النبي محمد وحفيديه . ففي قول منقول عن الامام علي أنّ الحسن أشبه وجها بالنبي ، والحسين هو الأشبه جسما . وورد عن أنس قوله : ان الحسين كان الأكثر شبها بالنبيّ [2] .

وأمّا عن مطلع شباب الحسين وعن سيرته مع الخلفاء الراشدين ، فلا تذكر المصادر الكثير في هذا المجال . ففي عهد أبي بكر ، كان الحسين لا يزال طفلا ، وأمّا في عهد عمر فأكثر ما ورد عنه لا يعدو الاشارة الى فضل "الحسنين" ومكانتهما عند الخيفة الثاني

---

١) أبو القاسم علي بن الحسن (ابن عساكر) ، ترجمة ريحانة رسول الله الامام المفدّى في سبيل الله الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليهم من تاريخ مدينة دمشق ، تح : محمد باقر المحمودي (بيروت : مؤسسة المحمودي ، ١٩٧٨ م) ، ص ١٤١ .

٢) ابن عساكر ، المصدر نفسه ، ويتضمن مجمل ما توفّر من أقوال ووقائع حول الشبه بين النبي وحفيديه الحسن والحسين (ص ٢٦ - ٣٤) ، انظر أيضا : ابن كثير ، مصدر سبق ذكره ، ج ٨ : ١٥٠ .

باعتبارهما ابني بنت رسول الله . وقد ذُكرت في هذا السياق وقائع عدّة ، من بينها أنّ عمر أرسل الى واليه في اليمن يطلب منه حلتين خاصتين بالحسن والحسين ، بعد أن لم يجد ما يليق بهما فيما وزّع على عامّة المسلمين [1] . ومن ذلك أيضا أنّ عمر اختار الحسين لتزويجه من بنت ملك الفرس يزدجرد ، عندما اقترح عليه تزويج الأسيرات من بنات ملوك الفرس للأكفاء من العرب ، اقرارا بفضل نسبهن .

الأمر نفسه من حيث شحّ المعلومات ، ينطبق على الحسين في عهد الخليفة الثالث عثمان . وباستثناء الواقعة الشهيرة عن وقوف الحسن والحسين بباب عثمان بناء على أوامر والدهما الامام علي ، وذلك للحؤول بين الثوار القادمين من الامصار وبين عثمان ، لا يتوفّر من المعلومات ما يشير الى حضور الحسين حتى ذلك التاريخ كشخصية بارزة على صعيد الأحداث السياسية . وجُلّ ما توفّر من معلومات عنه يُشير بشكل خاص الى خصائصه الشخصية ، ومن ذلك نسكه وتعبّده ، واتّصافه بالشجاعة والعلم والكرم [2] ، وكل ما يجمل بالمرء ان يتحلى به من محاسن الاخلاق في القول والفعل .

ب. تاريخه السياسي

ـ الحسين في عهدي أبيه وأخيه

عندما بويع الامام علي بعد أيام على مقتل الخليفة الثالث عثمان في العام الخامس والثلاثين للهجرة (٦٦٥م) ، كان الحسين في الحادية والثلاثين من العمر . أي أنه كان في مطلع العقد الرابع من عمره ، ولمّا يُعرف عنه حتى ذلك التاريخ أنه مارس أي نشاط سياسي مباشر أو مستقل عن والده . نعلى سبيل المثال ، لا تذكر المصادر التاريخية

---

١) ابن عساكر ، المصدر نفسه ، ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

٢) ابن كثير ، مصدر سبق ذكره ، ج ٨ : ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

شيئا عن موقف الحسين من البيعة لأبيه . كما لا تذكر شيئا عن موقفه من الخارجين على والده آنئذ ، مثل طلحة والزبير وعمر و بن العاص وعائشة . والمصادر عينها بالمقابل ، تظهر أخاه الأكبر الحسن في أكثر من موقف دخل فيه مع والده امّا محاورا او ناصحا . فالحسن كان قد نصح والده بالخروج من المدينة عندما حوصر عثمان ، حتى اذا قتل عثمان يقتل وعلي غائب عن المدينة . وأشار الحسن على والده أيضا بعدم قبول البيعة مالم تأته الطاعة من جميع الناس . كما عرف عن الحسن انه لمّا بلغه خروج الزبير وطلحة وعائشة الى البصرة ، نصح والده بالعودة الى المدينة والتزام بيته [(١)] .

في هذا كله ما يشير الى ان الحسين قد عاش مرحلة الشباب في ظل والده ، يطيع أوامره ويصحبه في حروبه . وحتى في هذه ، فان الامام عليّ هو الذي كان يصطحب أولاده معه ، ومن بينهم الحسين .

وعندما بويع الحسن إثر مقتل والده في العام الاربعين للهجرة على يد ابن ملجم ، بقي الحسين شخصية في الظل ، غير أنّ الموقف تبدّل عندما مال الحسن ، إثر خذلان أصحابه له [(٢)] ،

---

١) ورد في العديد من كتب التاريخ الكلاسيكية ، ونكتفي هنا بذكر ما أورده الدينوري عن تذكير الحسن لوالده بكل ذلك صبيحة وقعة الجمل في العام ٣٦ هـ/ ٦٥٦ م ،(الدينوري ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤٥) .

٢) عندما صالح الحسن معاوية ، قام فخطب في أهل العراق قائلا : "يا أهل العراق انه سخى بنفسي عنكم ثلاث : قتلكم أبي ، وطعنكم اياي ، وانتهابكم متاعي " (انظر : الطبري ، ج ٥ : ١٦٥ ؛ المسعودي ، ج ٣: ٩ ؛ ابن الاثير ، ج ٣: ٤٠٥ ؛ الدينوري ، ص ٢١٧ ، وكلها مصادر سبق ذكرها) .

الى موادعة معاوية ومبايعته . اذ ذاك ، أنكر الحسين على شقيقه الاكبر هذا التوجه ورأى فيه ابطالا لأحدوثة أبيه . غير أنّ الحسين عاد والتزم موقف أخيه الحسن . وفي هذا الصدد كتب ابن الاثير : " فلما رأى الحسن تفرّق الأمر عنه كتب الى معاوية وذكر شروطا وقال : إنْ أنت أعطيتني هذا فأنا سامع مطيع وعليك أن تفي لي به . وقال لأخيه الحسين وعبد الله بن جعفر : انني قد راسلت معاوية في الصلح . فقال له الحسين : " أنشدك الله ان تصدق أحدوثة معاوية وتكذّب أُحدوثة أبيك ! فقال له الحسن : اسكت ، أنا أعلم بالأمر منك " (١) . وأمّا ابن كثير فقد لخّص مجمل مواقف الحسين في ظلّ أبيه وأخيه على النحو التالي : " صحب أباه وروى عنه ، وكان معه في مغازيه كلها ، في الجمل وصفّين وكان معظّما موقّرا له ، ولم يزلْ في طاعة أبيه حتى قتل ، فلما آلت الخلافة الى أخيه وأراد أنْ يُصالح شقّ ذلك عليه ولم يسدّد رأي أخيه في ذلك ، بل حثّه على قتال أهل الشام ، فقال له أخوه : والله لقد هممت أن أسجنك في بيت وأطبق عليك بابه حتى أفرغ من هذا الشأن ثم أخرجك . فلما رأى الحسين ذلك سكت وسلّم ، فلما استقرّت الخلافة لمعاوية كان الحسين يتردّد اليه مع أخيه الحسن " (٢) .

ـ الحسين في عهدي معاوية ويزيد

في عهدي معاوية وابنه يزيد ، ظهر الحسين كأبرز شخصية في صفّ المعارضين . فبعد موت الحسن ، وجد الحسين نفسه ـ وهو الابن الثاني (والوحيد) للامام علي بعد

---

١) ابن الاثير ، المصدر نفســه .

٢) ابن كثير ، ج ٨ ، ١٥٠ .

الحسن من نسل فاطمة بنت الرسول - "الوريث الشرعي " لادارة دفّة الصراع الهاشمي - الاموي . صحيح أن موقف الحسين في عهد معاوية اختلف من حيث التوجه والاسلوب عنه في عهد يزيد ، إلاّ أنّ الحسين كان يحمل في قرارة نفسه حيال العهدين موقف المعارض والممتنع ، مع فارق أساسي ، وهو أنه في عهد معاوية ، انتهج المعارضة السلبية لكنه لجأ الى التمرّد الصريح عندما بويع يزيد . ولعل في الوقائع التاريخية ما يفسح المجال لتفسير ذلك . فالحسين منذ البداية كان قد أخذ على أخيه موادعته معاوية ، وحاول ردّه عن ذلك ، لكنه عاد والتزم موقف أخيه . وقد يُفسر هذا الأمر امّا طاعة منه لأخيه الأكبر ، او ادراكا منه بأن لا قِبَلَ له بمواجهة معاوية ، والمرجّح ان يكون قد أخذ في الاعتبار الأمرين معا .

والحديث عن علاقة الحسين بمعاوية يتجاوز ما تذكره المصادر عن قبول الحسين عطاءات معاوية له ، ويتجاوز ايضا الحديث عن تردّده على الشام مرّات عدّة مع أخيه الحسن . فالحذر المتبادل بين الرجلين ساد العلاقة في كلّ مراحلها ، وكان هذا الحذر في جانب أساسي منه "ارث" الصراع الاموي - الهاشمي ، الذي حكم العلاقة فيما مضى بين الامام علي ومعاوية . وهو ما كانت نتيجته صدعا لا مجال لرأبه على مرّ أجيال من الفريقين . ثم إنّ تطورات الاحداث اللاحقة جاءت لتسهم الى حد كبير في تكريس الواقع القائم : معارضة تراوح بين النهوض والكمون تبعا للظروف ، في مقابل سلطة تُبِثُّ العيون والآذان والأسياف ، وترسلها بلا هوادة في كلّ اتجاه لتعزيز نفوذها وفرض هيبتها على الجميع . تُشير الى ذلك وقائع الاحداث في سنوات عديدة متلاحقة من عهد معاوية ، حيث تكرّر خروج كثير

من وجوه القبائل والخوارج [١] ، وكان سيف السلطة في أكثر المرّات هو الرد الحاسم على ذلك .

ولم يكن معاوية بغافل عن جبهة الصراع مع أبناء عليّ وشيعتهم ، غير أنّ صلح الحسن معه ، والتزام الحسين بهذا الصلح ، ولو على مضض، جعل معاوية أميل الى أخذ الحسنين باللين ومحاولة تحييدهما ما أمكن . وقد كان له ذلك حتى بعد موت الحسن ، حيث ظلّ الحسين ملتزما بعهده، وأخيه حيال معاوية ، رغم تردّد وفود شيعة آل البيت من وجوه الكوفة عليه في المدينة ، ودعوتهم إيّاه للثورة . وتجدر الاشارة الى أنّ شيعة آل البيت ، الذين ساءهم ميل الحسن للصلح مع معاوية ، كانوا قد دعوا الحسين الى الثورة حتى قبل وفاة الحسن . ويُذكر في هذا السياق أن حجر بن عدّي ، وكان من أشدّ المتحمسين لآل البيت ،كان قد لام الحسن على موقفه هذا ، وخرج من عنده الى الحسين مع عبيدة بن عمرو ، فقالا للحسين: " أطعنا اليوم واعصنا الدهر ، دع الحسن وما رأى من هذا الصلح ، واجمع اليك شيعتك من أهل الكوفة وغيرها ، وولّني وصاحبي هذه المقدمة ، فلا يشعر ابن هند الا ونحن نقارعه بالسيوف" . فكان جواب الحسين : " إنّا قد بايعنا وعاهدنا ، ولا سبيل الى نقض بيعتنا " . وفي جواب لوفد آخر أشار الحسين الى التزامه هذا الموقف ما دام معاوية على قيد الحياة [٢] .

---

١) انظر : وقائع الاحداث في عهد معاوية في تاريخ الطبري ، السنوات ما بين العام الاربعين للهجرة وحتى العام الستين ، ج ٥ .

٢) الدينوري ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٢٠ ، ٢٢١ .

ويبدو أنّ معاوية كان مطمئنا الى التزام الحسين بعهده له ، رغم استمرار الحذر المتبادل بين الرجلين ، والذي يبدو كأوضح ما يكون في الكتب المتبادلة بينهما ، وفي الأحاديث المباشرة ، التي اتسمت من جانب الحسين بالأنفة والامتناع ، ومن جانب معاوية بالحزم . فعندما قام مروان بن الحكم ، عامل معاوية على المدينة بارسال كتاب اليه يخبره فيه عن تردّد وفود من الكوفة على الحسين ، ويحذره من ذلك بالقول : "لست آمن أن يكون حسين مرصدا للفتنة ، وأظن يومك من حسين طويلا "[1] ، اكتفى معاوية بأن طلب من مروان عدم التصادم مع الحسين ما أمكن . ولكنّه من جانب آخر كتب الى الحسين : " ان من أعطى الله صفقة يمينه وعهده لجدير بالوفاء ، وقد أُنبِئْتُ أنّ قوما من أهل الكوفة قد دعوك الى الشقاق ، وأهل العراق من قد جرّبت قد أفسدوا على أبيك وأخيك ، فاتق الله واذكر الميثاق ، فانك متى تكدني أكدك " . فردّ عليه الحسين : " أتاني كتابك وأنا بغير الذى بلغك عني جدير ، والحسنات لا يهدي لها الا الله ، وما أردت لك محاربة ولا عليك خلافا ، وما أظن لي عند الله عذرا في ترك جهادك ، وما أعلم فتنة أعظم من ولايتك هذه الامّة "[٣] .

ولم تكن اللقاءات المباشرة بين الرجلين بأقل حدّة مما ورد في الكتابين أعلاه ، ففي إحدى المرّات التي وفد فيها الحسين مع أخيه الحسن على معاوية ، أجازهما معاوية

---

١) ابن كثير ، مصدر سبق ذكره ، ج ٨: ١٦١ .

٢) المصدر نفسه .

٣) المصدر نفسه .

على الفور بمائتي ألف وقال : "ما أجاز بهما أحد قبلي" . فرّد الحسين قائلا : "ولمْ تعط أحدا أفضل منّا" (١) .

ويذكر اليعقوبي في تاريخه ، حوارا أشدّ لهجة بين الرجلين . فبعد أمره بقتل حجر بن عدّي وأصحابه في العام الثاني والخمسين للهجرة ، خاطب معاوية الحسين — بلهجة حملت دلالة النهج الذي كرّسه معاوية كسياسة متّبعة للدولة الأُمويّة في تعاملها مع معارضيها — قائلا : يا أبا عبدالله علمت انّا قتلنا شيعة أبيك فحنّطناهم وكفّناهم وصلينا عليهم ودفنّاهم . فقال الحسين : حجرك ورب الكعبة لكنّا والله (إنْ) قتلنا شيعتك ما كفّناهم ولا حنّطناهم ولا صلينا عليهم ولا دفنّاهم" (٢) .

بمثل هذا التحفّز الدائم اتسمت العلاقة بين الحسين ومعاوية . ونظرة سريعة على أهم الاحداث المتعلقة بهذا الشأن ما بين العامين التاسع والاربعين والحادي والستين للهجرة ، أي ما بين موت الحسن ومقتل الحسين ، تُلقي الضوء على الظروف والعوامل التي دفعت الحسين الى موقع "اللاتراجع" حيال ما استجدّ من تطورات في تلك الفترة ، بلغت ذروتها بأخذ معاوية البيعة لابنه يزيد بالترهيب وبالترغيب ،

---

١) المصدر نفسه ، ج ٨ : ١٣٧ .

٢) انظر : اليعقوبي ، مصدر سبق ذكره ، ج ٢ : ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

وبالترتيب المسبق مع الاقربين من رجالاته [١] .

وفي اطار ما تقدم ، يُحسب مقتل حجر بن عدّي من أهمّ الأحداث التي أدّت بالعلاقة بين الرجلين الى طريق مسدود . فقد كان حجر من أبرز شيعة آل البيت ، وكان يُحظى بتقدير الناس واحترامهم . ولقد هزّ مصيره المأساوي مشاعر المسلمين في المدينة والأمصار على حدّ سواء ، واستقطب قتله "التعسفي" [٢] استنكار الاوساط كافة . وهذا ما جعل من حجر قضيّة حيّة في ضمائر الناس ، خاصة وأن قتله كان مؤشرا على المصير الذى سيلقاه أي منهم اذا ما أبدى المعارضة

---

١) كان معاوية قد رتّب الامر مسبقا مع كل من الضحّاك بن قيس وعبد الرحمن بن عثمان الثقفي وعبد الله بن عضاة الاشعرى وثور بن معن السلمي . وقد أراد معاوية أن يتم له ذلك أمام وفد من وجوه الناس قدم اليه من العراق في العام التاسع والخمسين للهجرة . وكان من بين هؤلاء الأحنف بن قيس ، الذى تذكر المصادر أدرك الترتيب المسبق لأمر البيعة ، فأبدى تحفّظا حيال ذلك ، عندما طلب اليه معاوية ابداء الرأى في هذا الصدد (انظر : المسعودي ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣، ٣٦، ٣٧) .

٢) يقدم المستشرق الالماني فيلهاوزن تفسيره لذلك بالاشارة الى ان القتل في الاسلام حتى ذلك الحين لم يكن جائزا الا اذا قتل مسلم مسلما آخر (انظر : Wellhausen, op.cit., p. 100.

لذا ، فانه من المرجح ان تكون حادثة قتل حجر وأصحابه هي من السوابق ، ان لم تكن السابقة الأولى في الاسلام التي يقتل فيها امرؤ صبرا بسبب من خروجه على الدولة .

ولوفي حدّها الأدنى .

أمّا الحدث الثاني ، والذي أدّى الى تسارع دراماتيكي في الأحداث ، فهو أخذ البيعة ليزيد . ولقد أثار أخذ البيعة ليزيد تحفظّا حتى من أولئك المحسوبين على معاوية [(١)] ، وذلك نظرا لعدم أهليّة يزيد للقيادة من الناحيتين الادبية والفعلية . ثم إن أخذ البيعة له قسرا ، وهي ما كانت لتؤخذ لمثله الاّ كذلك ، أدّى الى استنهاض المعارضين ، والى استهتارهم بالعهد الجديد ، الذى لا وجه للمقارنة بينه وبين عهد معاوية في جوانب شتّى . وقد أضافت البيعة ليزيد سببا جديدا لانصار آل البيت في الكوفة ، دفعهم الى تكثيف مراسلاتهم للحسين وحضّه على الثورة . وهذا ما زاد في اندفاع الحسين للاستجابة لهذه الدعوات بعد تردّد طويل ، خاصة أن الحسين ربما حمل في قرارة نفسه الاحساس بالمسؤولية الملقاة على عاتقه ، وهو ابن بنت رسول الله ، وابن الامام عليّ المعارض الأول والأبرز .

وهكذا ، يُرجح أنّ هذه العوامل مجتمعة : الخاصة ، المتعلقة بشخص الحسين وما يمثله من مكانة أدبية ودينية بين المسلمين عامة والمعارضين على وجه الخصوص ، والعوامل العامّة المتعلقة بأهم التطورات الحاصلة ، قد أدى جميعها بالرجل الى حمل لواء المعارضة والانتقال بها الى مرحلة جديدة اتخذت من الثورة الصراح نهجا لها .

---

١) مثل زياد بن أبيه ، الذى طلب نصيحة عبيد بن كعب النميرى عندما وصله كتاب معاوية في هذا الشأن ، لأنّ يزيدا ، استنادا الى ما نُقل عن زياد ، " صاحب رسلة وتهاون " (انظر : الطبري ، ج ٥ : ٣٠٣) .

ج · وقائع خروج الحسين الى الكوفة واستشهاده في كربلاء

ـ قبل المسير الى الكوفة

في أواخر رجب من العام الستين للهجرة ، كان الحسين قد خرج من المدينة متوجها الى مكّة للتخلص من الالتزام بالبيعة ليزيد · وكان هذا الأخير ، قد أرسل الى واليه في المدينة الوليد بن عتبة ، طالبا اليه أخذ البيعة من الاربعة الذين كان والده معاوية قد حذّره منهم في وصيته (1) له عندما حضرته الوفاة · وقبل أن يطلب

---

1) لما حضرت الوفاة معاوية ، أرسل في طلب الضحّاك بن قيس الفهري ، وكان على رأس شرطته ، ومسلم بن عقبه ، وكان على رأس حرسه ، وطلب اليهما ابلاغ يزيد ـ الذي كان غائبا عن الشام آنئذ ـ بالوصية · وقد جاء فيها : " وأعلماه أني لست أخاف عليه إلاّ اربعة رجال : الحسين بن علي ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الرحمن بن أبي بكر ، وعبد الله بن الزبير · فأمّا الحسين بن علي فأحسب اهل العراق غير تاركيه حتى يُخرجوه ، فان فعل ، فظفرت به ، فاصفح عنه ، وأمّا عبد الله بن عمر فانه رجل قد وقذته العبادة ، وليس بطالب للخلافة إلاّ أن تأتيه عفوا · وأمّا عبد الرحمن بن أبي بكر فانه ليس له في نفسه من النباهة والذكر عند الناس ما يمكّنه من طلبها ، ويحاول التماسها إلاّ أن تأتيه عفوا · وأمّا الذى يجثم لك جثوم الأسد ويراوغك روغان الثعلب ، فان مكّنته فرصة وثب فذاك عبد الله بن الزبير ، فان فعل وظفرت به ، فقطعه اربا اربا إلاّ أن يلتمس صلحا ··· " (الدينوري ، مصدر سبق ذكره ، ص٢٢٦ ؛ وتاريخ الطبري ، ج ٥ : ٣٢٣) ·

الوليد البيعة من الأربعة ، كان مروان بن الحكم قد أشار عليه بالتشدّد في أخذ بيعة اثنيــن منهم وهما الحسين بن عليّ وعبدالله بن الزبير ، لانه لا خوف من الاثنين الآخرين (عبدالله بن عمر وعبدالرحمن بن أبي بكر) . وأشار مروان على الوليد بضرب عنقهما ، أي الحسين وابن الزبير ، اذا امتنعا (١) . ولما أرسل الوليد في طلــب هذين الأخيرين في غير أوقاته المعتادة ، أدرك الرجلان غاية ذلك . وفيما مضى الحسين مع نفر من غلمانه ومواليه لتقديم التعازي بمعاوية واستبطاء البيعة لأنّ مثله لا يبايع سرّاً ، فان ابن الزبير راوغ الوليد حتى تمكّــن من الخروج ليلا الى مكّــة . وكان الحسين أيضا مزمعا على الرحيل ، إلّا أنّه أوحى للوليد بالانتظار للمبايعة في العلن ، تخلصا من الموقف وهو لمّــا يزل بعد في قصر الامارة . وقد أدرك مروان خطّة الحسين ، فقال للوليد : "عصيتني ، والله لا يُمكّنك من مثلها أبدا" (٢) . وفي المساء خرج الحسين تحت جنح الظلام قاصدا مكّــة ، وفي نيته التوجه الى الكوفة ، استجابة لدعوات أهلها له ، بعد أن أصبح في حلّ من الالتزام بالعهد لمعاوية . وقد أصرّ الحسين على الرحيل الى هنــاك رغم نصائح خلصائه ومنهم ابن عمّــه عبدالله بن العبّــاس ، وأبو بكر بن الحارث بن هشام ، وعبدالله بن مطيع ، الذى لقيه في الطريق الى الكوفة ، وكلهم حذّره من الاطمئنان لوعود أهل الكوفة (٣) . على ان الحسين لم يرتجل موقفه هذا تماما ، بل هو آثر التريث والبقاء

---

١) الدينوري ، ص ٢٢٧ ، الطبري ، ج ٥ : ٣٣٩ .

٢) الدينوري ، ص ٢٢٨ . ووردت لدى الطبري : "والله لئن فارقك الساعة ولم يبايع لا قدرت منه على مثلها أبدا حتى تكثر القتلى بينكم وبينه ..." (ج ٥ : ٣٤٠) .

٣) وكلّــهم ذكره بخذلان أهل الكوفة لأخيــه وأبيه (المسعودي ، ج ٣ : ٦٤ ، ٦٥ ، وتاريخ الطبري ، ج ٥ : ٣٨٣ ، وآخرين .

الى حين في مكــة ، وأرسل ابن عمــه مسلم بن عقيل الى الكوفة ليستطلع له حقيقة الموقف هناك . ومسلم ، الذى اعتراه التردد وهو في طريقه الى الكوفة بعد أن مات الدليلان المرافقان له عطشا ، فكتب الى الحسين يستعفيه ، فأبى الحسين عليه ذلك طالبا اليه الاستمرار في مهمتــه ، كان قد تمــكن بعد وصوله الى الكوفة ونزوله في بيت المختـــار بن أبي عبيد الثقفي ، من الحصول على تأييد حوالي الثمانية عشر ألفا من أهل الكوفــة ومن وجوه قبائلها [(١)] ، فبعث الى الحسين يطلب اليه الاسراع في الحضور .

على أن مبادرة الاخصام كانت أسرع من وصول الحسين الى الكوفة . فقد علم يزيد بهذا الذى يجري هناك . ونقل اليه بعض محازبيه صورة عن الموقف ، ملمحين الـــى تهاون والي الكوفة آنذاك النعمان بن بشير الانصــارى حيال ما يجرى . اذ ذاك ، قام يزيد بناءً على نصيحة من سرجون مولى معاوية ، بتولية عبيد الله بن زياد على الكوفـــة ، اضافة الى ولايته البصرة . وما أن وصله نبأ التكليف حتى تحرك ابن زياد نحو الكوفة . وقد وصلها بصحبة عدد قليل من رجاله ، وكان ملثماً يلبس عمامة سوداء . وقد ظن الناس في البداية أنه الحسين قادما اليهم ، فبادروه بالتحية قائلين : "مرحبا بابن بنت رسول الله" . وما ان اتضح أمره حتى تباعد الناس عنه ، واتجــه هو نحو القصر ، منحياً النعمان وآخذا المبادرة بنفسه لمعالجة الموقف . وكان عبيد الله قد خطب في المسجد فور وصولـــه الكوفة متوعّدا أهلها بالويل . أمــا مسلم ، فانه بعد قدوم ابن زياد الى الكوفة ، لجأ الى منزل هانئ بن عروة المرادى ، الذى رحّب بقدومه على استحياء ، قائلا : "لقد كلفتنـــي

---

١) ورد هذا الرقم في رسالة مسلم للحسين ، التي حثــه فيها على الاسراع في القدوم الى الكوفة ، وذلك قبل حوالي الشهر من مقتل مسلم (الدينوري ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٤٣) .

شططا بهذا الأمـر ، ولولا دخولك منزلي لأحببت أن تنصرف عني ، غير أني لزمنـي ذمام لذلك "(١) . ونور وصوله ، كان ابن زياد قد دسّ الى مسلم مولى له اسمه معقل ، ليكشف خطة مسلم والمكان الذى يختبئ فيه . وقد نجح جاسوس ابن زياد في اختراق صفوف مسلم وكشف خطّتـه ومكان اقامته . وكانت النتيجة الفورية لذلك استدراج هانئ مضيف مسلم الى القصر حيث استبقاه فيه ابن زياد بعد أن أجرى مواجهة بينه وبيـن الجاسوس معقل .

وما أن علم بن عقيل باعتقال هانئ ، حتى غادر الدار ، ودعا أنصاره بعبـارة "يا منصور" ، وهي كلمة السّر المتفق عليها ، فلبّى نداءه الآلاف وكادوا ، لولا دهـاء ابن زياد ومبادرته الى التصرف ، أن يسيطروا على الموقف . وتفاصيل ذلك ، أنّ ابـن زياد جمع من حوله بعض وجوه القبائل طالبا منهم مخاطبة أبناء قبائلهم بالعدول عـن مؤازرة مسلم بن عقيل وعدم استعجال الفتنة حتى لا يوردوا على أنفسهم خيول الشـام . وقد أدّت هذه الخطوة مفعولها فتفرّقت الجموع عن مسلم حتى لم يبق معه عصرا سـوى العشرات (٢) ، افترقوا عنه هم أيضا تحت جنح الظلام بعد أن أدّوا صلاتهم معه . وما أن جاء الليل حتى وجد مسلم نفسه وحيدا ، لا يدرى له أهلا ولا بيتا في هذا المصر .

---

١) الدينوري ، ص ٢٣٣ .

٢) في رواية الدينوري (ص ٢٣٩) . وأمّا في رواية الطبري ، نقلا عن أبي مخنف ، فان المتبقين معه حتى المساء ثلاثون (ج ٥: ٣٧١) ، فيما يذكر المسعودي مائة لم يبق منهم مع مسلم عندما وصل أبواب كندة إلّا ثلاثة ، ثم خرج من الباب فاذا ليس معه أحد منهم (ج ٣: ٦٧) ، وكلها مصادر سبق ذكرها .

وطفق يمشي في شوارع الكوفة لا يلوي على شيء حتى انتهى الى باب امرأة كانت مولاة للأشعث بن قيس، فاستسقاها ماء فسقته ، ثم أعلمها قضيته فآوته . وفي المساء ، ارتاب ابن تلك المرأة في أمرها لتردّدها على الدار حيث يقيم مسلم فكشفت له الأمـــر طالبة منه الكتمان . غير أنه توجّـه في اليوم التالي لمحمّـد بن الاشعث ، الذي بادر بدوره الى ابلاغ الأمر لابن زياد . فقام ابن زياد بارسال عدد من رجال شرطته مـع العشرات من رجال قيس ، آمراً اياهم بالتوجه الى مكان مسلم لاعتقاله . وبعد قتال مستميت من قبل مسلم ، تمكّـن هؤلاء من اقتياده الى القصر وهو مثخن بالجراح ، بعد أن كـان محمد بن الأشعث قد أعطاه الأمـان على نفسه . وتبادل مسلم كلاما عنيفا مع ابن زياد في القصر ، بعد أن أدرك انه مقتول لا محالة . وطلب أن يذكر وصيته لعمر بن سعد بن أبي وقّاص ، الذى تردّد في سماع الوصية خشية بطش ابن زياد . لكنه عاد وسمعها بعد أن أجاز له ابن زياد ذلك . وكانت وصية مسلم أن يبعث سعد للحسين برسول يطلب اليـــه عدم الاغترار بأهل الكوفة ، والعودة من حيث أتى . بعد ذلك ، صُعِدَ بمسلم الى أعلى القصر حيث ضربت عنقه فأُهوِيَ برأسه على الارض ، وأُتبِعَ الجسد بالرأس . ثم جاء دور هانئ الذى لم يُسعفه انه أحد أشراف المصر وأبرز زعماء بني مذحج . وقد قابل هانئ الموت ببطولة وأَنَفَة ، رافضا مدّ عنقــه للذبح ، قائلا : "ما أنا بها مجد سخــي ، وما أنا بمعينكم على نفسي "(١) .

ولعل قصّــة مسلم بن عقيل هي ذروة البطولة والمأساة في الوقائع الكاملة لاحداث

---

١) الطبري ، ج ٥ : ٣٧٩ .

كربلاء . فقد قتل الحسين – مصيرا وطموحا – يوم قتل مسلم . وكانت قد سنحت لهذا الأخيــر فرصة القضاء على ابن زياد في منزل هانئ عندما جاء ابن زياد لعيادة شريــك بن الاعــور ، أحد أشراف البصرة ، الذى أقعده المرض وهو في منزل هانئ . وكان شريك قد اقترح على مسلم ان يفتك بابن زياد عندما يأتي هذا الأخيــر لعيادته . غير أنّ مسلم لم يغتنم تلك الفرصة ، لأن المؤمن – كما قال – لا يفتك ، ولأن هانئ لم يُرحّــب بفكرة الغدر بابن زياد في منزله .

وهكذا ، فان دهاء ابن زياد لم يكن وحده هو الذى قاد لهذا الانتصار السهل والسريع . بل ان أخلاقيات الثائر مسلم هي التي هيأت لابن زياد فرصة كهذه . وأخلاقيات مسلم أيضا ، كانت أول طعنة تلقاها مسلم نفسه ، وأول سيف أُسْلِطَ عليه . وقد طويت صفحة مسلم واختتمت مأساته ، لتبدأ مأساة الحسين بخروجه من مكّــة الى الكوفة في نفس اليوم الذى قتل فيه مسلم (١) ولمّــا يكن الحسين بعد قد علم بالتطورات الحاصلة هنـــــــاك .

---

١) تذكر رواية أبي مخنف التي أوردها الطبري أن ذلك كان في يوم الثلاثاء ، الثامن من ذي الحجّــة من العام ٦٠ هـ (ج ٥ : ٣٨١) ، ويشير المسعودي الى التاريــــخ ذاته مضيفا " وقيل : يوم الاربعاء يوم عرفه لتسع مضين من ذي الحجّــة سنة ستين (ج ٢ : ٧٠) ، امّــا الدينوري " يوم الثلاثاء لثلاث خلون من ذي الحجّـــــة سنة ستين " (ص ٢٤٢) ، وهو ما يرجّحــه فيلهاوزن ، استنادا الى ضبطه وقائــع كربلاء في مؤلفه المشار اليه آنفا في أكثر من موقع (انظر :
Wellhausen, op.cit., p. 118, Footnote, 12.

- الحسين في طريقه الى الكوفة

أصر الحسين على الخروج من مكة الى الكوفة رغم نصائح المقربين . وكانت الرحلة ما بين مكة والكوفة - التي لم يتمكن الحسين من الوصول اليها قط - محفوفة بالأخطار والاخبار المحبطة ، والتي أنذرت الحسين - قبل الوصول الى غايته - بالنهاية المتوقعة لتحركه . وكانت أولى محطات الحسين في الطريق منطقة تدعى "التنعيم" ، حيث التقى هناك عيرا مرسلة بحمولتها من قبل والي اليمن الى يزيد في الشام . وقد اعترض الحسين القافلة مستوليا على حمولتها ، ومخيرا أصحابها بين الانضمام اليه أو متابعة طريقهم حيث يشاؤون . فتفرق عنه قوم وتبعه آخرون . ثم تابع الحسين وصحبه وأهله المسير حتى وصل منطقة "الصفاح" ، وهناك التقى صدفة بالشاعر الفرزدق ، وكان في طريقه الى الحج قادما من الكوفة ، فسأله الحسين عن الوضع هناك ، فأجابه الفرزدق : "قلوب الناس معك ، وسيوفهم مع بني أمية ، والقضاء ينزل من السماء ، والله يفعل ما يشاء"(١) . ثم انتقل الحسين الى منطقة تدعى بطن الرمة ، ومنها أرسل مبعوثا الى مسلم ، ذكر بعض المصادر أنه عبد الله بن يقطر أخو الحسين بالرضاعة ، فيما ذكرت مصادر اخرى أنه قيس بن مسهر الصيداوي (٢) . وقد حمله الحسين كتابا جاء فيه : " بسم الله الرحمن الرحيم ،

---

١) الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٣٨٦ .

٢) وقد ورد اسم كل منهما على لسان الحسين في خطبه أو مداولاته مع أنصاره ، بينما كان في الطريق الى الكوفة . على أن الروايات في مجمل كتب التاريخ الكلاسيكية لا توضح ما اذا كان الحسين قد أرسل لمسلم أكثر من مبعوث . غير أن ابن كثير يذكر مسهر بن قيس الصيداوى ، ويضيف : " وفي رواية ان الذى قتل هو عبد الله بن يقطر (ج ٨ : ١٦٨) . وستأتي الصفحات التالية من هذا البحث على ذكر قصة المبعوث هذا وكيفية مقتله ، بغض النظر عن اسمه .

من الحسين بن علي الى اخوانه من المؤمنين بالكوفة ، سلام عليكم ، أمّا بعد ، فان كتاب مسلم بن عقيل ورد عليّ باجتماعكم لي ، وتشوّقكم الى قدومي ، وما أنتم منتظرون عليه من نصرنا ، والطلب بحقنا ، فأحسن الله لنا ولكم الصنيع ، وأثابكم على ذلك بأفضل الذخر ، وكتابي اليكم من بطن الرمّة ، وأنا قادم عليكم ، وحثيث السير اليكم ، والسلام " (١) .

ومن بطن الرمّة سار الحسين الى زرود ، وهناك رأى فسطاطا تبيّن انه عائد لحاجّ عائدا من مكّة الى الكوفة ويدعى زهير بن القين . وقد دعاه الحسين الى الانضمام اليه فتبعه بعد امتناع . ولما ارتحل الحسين من زرود الى الثعلبية تلّقاه رجل من بني أسد ، فأعلمه بمقتل مسلم وهانئ ، ونصحه بالعودة من حيث أتى ، غير ان أُخوة مسلم رفضوا ذلك قائلين : " لا والله لا نبرح حتى ندرك ثأرنا ، أو تذوق ما ذاق أخونا " (٢) ، فقال الحسين : " لا خير في العيش بعد هؤلاء " ، وواصل المسير باتجاه الكوفة نزولا عند اصرار أبناء عقيل ، الى أنّ وصل منطقة تدعى " زبالة " وهناك في زبالة ، تلقى الحسين نبأ مصرع مبعوثه الى مسلم ، الذى اختلفت الروايات فيمن يكون (انظر الصفحة السابقة) . وكانت شرطة لابن زياد بقيادة الحصين بن تميم رابطت في القادسية بهدف مراقبة الطرق من و الى الكوفة ، قد تلّقفت رسول الحسين الى مسلم بينما كان في طريقه الى الكوفة حاملا لأهلها رسالة الحسين . وفي زبالة أيضا التقى الحسين رسول محمد بن الاشعث وعمر

---

١) الدينوري ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٤٥ .

٢) الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٣٩٧ .

بن سعد الذى حمل للحسين ما كان أوصى به مسلم من نصيحة له بالعودة بعد أن خذله الأنصار . عندها استيقن الحسين صحّة الأنباء التي وردته تباعا عن مقتل أصحابه الواحد تلو الآخر ، فجمع تابعيه وخطب بهم قائلا : " أمّا بعد ، فانه قد أتانا خبر فظيع ، قتل مسلم بن عقيل وهانئ بن عروة وعبدالله بن بقطر ، وقد خذلتنا شيعتنا ، فمن أحبّ منكم الانصراف فلينصرف ، ليس عليه منّا ذمام . فتفرّق الناس عنه تفرّقا ، فأخذوا يمينا وشمالا حتى بقي في أصحابه الذين جاءوا معه من المدينة " (١) . ويذكر رواة الحدث أن الحسين "انما فعل ذلك لانّه علم أنّ الأعراب ظنّوا انه يأتي بلدا قد استقامت له طاعة أهله فأراد أنْ يعلموا علام يقدمون " (٢) .

ثم انتهى الحسين بالرهط القليل ممن تبقّى معه الى منطقة تدعى بطن العقيق . وهناك لقيه رجل من بني عكرمة أخبره بتوطيد ابن زياد للخيل ما بين القادسية الى العذيب رصدا له (٣) ، ونصح الحسين بالعودة ، غير أنّ الحسين اكتفى بأن قال : " قد نصحت وبالغت ، فجزيت خيرا " (٤) . وواصل الحسين مسيره حتى نزل بشراة حيث بات ليلته ثم ارتحل . وعندما انتصف النهار في ذلك اليوم القائظ ، تراءت للحسين

---

١) المصدر نفسه ، ص ٣٩٨ ، ٣٩٩ .

٢) المصدر نفسه ؛ وابن الاثير ، مصدر سبق ذكره ، ج ٤ : ٤٣ .

٣) الدينوري ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٤٨ .

٤) المصدر نفسه .

وصحبه هوادي الخيل [١] . اذ ذاك ، تشاور الحسين مع زهير بن القين (الذى كان يعرف المنطقة جيدا على ما يبدو) بشأن مكان حصين استعداداً لمواجهة القوم ، فأشار عليه زهير بمكان يجعل فيه الجبل ظهرا له ، بحيث لا يباغته القوم الا مواجهة . وهناك اعترض الحرّ بن يزيد التميمي — وكان على رأس ألف فارس قدموا من الكوفة — طريق الحسين . وقد تلقى الحرّ حسيناً باحترام ، وصلّى وصحبه بإمامة الحسين للجمعين معا . ثم سأل الحسين عن سبب مقدمه الى العراق ، فأبرز له الحسين خرجين مملوءين بكتب من أهل الكوفة تدعوه للمجيء ، فقال له الحرّ : " لسنا من هؤلاء الذين كتبوا اليك ، وقد أُمِرنا اذا نحن لقيناك ألّا نفارقك حتى نقدمك على عبيد الله بن زياد ، فقال له الحسين : " الموت أدنى اليك من ذلك " . ثم استعدّ الحسين للعودة باتجاه المدينة ، بعد " تلاسن " بينه وبين الحرّ ، فاعترضه الحرّ قائلا : "إني لم أُومر بقتالك ، وانما أُمِرت ألّا أُفارقك حتى اقدمك الى الكوفة ، فاذا أبيت فخذ طريقا لا تدخلك الكوفة ، ولا تردّك الى المدينة ، تكون بيني وبين نصفا حتى أكتب لابن زياد ، وتكتب أنت الى يزيد بن معاوية ان اردت ان تكتب اليه ، أو الى عبيد الله بن زياد ان شئت ، فلعل الله الى ذاك أن يأتي بأمر يرزقني فيه العافية من أن أبتلي بشيء من أمرك . قال : فخذ ها هنا فتياسر عن طريق العذيب والقادسية وبينه وبين العذيب ثمانية وثلاثون ميلا . ثم إنّ الحسين سار في صحبه والحرّ يسايره " [٢] ، غير أن الحرّ لم يمنع أفرادا من أنصار الحسين قدموا من الكوفة للانضمام اليه . وهؤلاء أخبروه عن الموقف المستجد بالكوفة ، قائلين : " أمّا

---

١) المصدر نفسه .

٢) الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٤٠٤ ، ٤٠٥ .

أشراف الناس فقد عظمت رشوتهم ، وملئت غرائزهم ، يستمال ودّهم ، ويُستخلص به نصيحتهم ، فهم إلبٌ واحد عليك ، وأمّا سائر الناس بعد ، فان أفئدتهم تهوى اليك ، وسيوفهم غدا مشهورة عليك " [١] . وأخبره هؤلاء أيضا بمقتل رسوله الذى أخذه الحصين بن تميم عن الطريق الى ابن زياد ، فأُلقي به من أعلى القصر بعد أن رفض ان يلعن عليا والحسين ، بل هو لعن ابن زياد وأثني على عليّ والحسين .

بعد ذلك ، سار الحسين حتى انتهى الى منطقة كربلاء ، فمال عنها متيامنا حتى وصل الى نينوى [٢] . وعند حلوله تلك الارض بعد المرور بعذيب الهجانات وقصر بني مقاتل ، قدم رسول يحمل كتابا من ابن زياد للحرّ بن يزيد التميمي ، جاء فيه : " أمّا بعد فجعجع بالحسين حين يبلغك كتابي ويقدم عليك رسولي : فلا تنزله إلاّ بالعراء في غير حصن وعلى غير ماء ، وقد أمرت رسولي أن يلزمك ولا يفارقك حتى يأتيني بانفاذك أمري " [٣] . ففعل الحرّ ما أمر به ، فلم يسمح للحسين بالنزول قرب ماء واستوقفه عند منطقة استعلم الحسين عن اسمها ، فقيل : كربلاء ، فقال الحسين : " ذات كرب وبلا " ، ولقد مرّ أبي بهذا المكان عند مسيره الى صفّين وأنا معه ، فوقف ، فسأل عنه ، فأُخبر باسمه ، فقال : " هاهنا محطّ ركابهم ، وها هنا مهراق دمائهم " ، فسُئل عن ذلك ، فقال : ثقل لآل بيت محمد ينزلون هاهنا " [٤] . وكان زهير بن القين ، قد اقترح على

---

١) الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٤٠٥ .

٢) الدينوري ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٥١ .

٣) الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥: ٤٠٨ .

٤) الدينوري ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٥٣ .

الحسين قبل الوصول الى كربلاء ، مقاتلة جماعة الحرّ قبل أن يصلهم امدادُ ابن زياد ، غير أنّ الحسين رفض أن يبدأهم القتال [١] . ثم حطّ الحسين بالمكان ، وكان ذلك في يوم الاربعاء ، الاول من المحرّم من سنة احدى وستين للهجرة . وفي اليوم التالي وصل عمر بن سعد في أربعة آلاف مقاتل قدموا من الكوفة ليفرغوا من شأن الحسين . ولم يكن عمر ليرغب في قتال الحسين ، غير أنّ ابن زياد كان قد ألح له مهددا باعفائه من ولاية الري وثغر دستبى والديلم ، وكان عمر سائرا اليها قبل أن يطلب منه ابن زياد التوجه لقتال الحسين .

ويُذكر هنا أن عمر أجرى مع الحسين مداولات عن طريق رسول له يُدعى قرّة بن سفيان الحنظلي ، ليفهم منه سبب مقدمه الى الكوفة . وقد ردّ الحسين على استفسار عمر بأن ذلك كان نزولا عند رغبة أهل الكوفة بمجيئه اليهم ، وأنه _ استنادا الى رواية أبي محنف التي أوردها الطبري ، سيعود من حيث أتى ، إذا كره هؤلاء _ أي أهل الكوفة _ مجيئه [٢] . على أن رواية عمّار الدهني ، التي ذكرها الطبري أيضا ، تُفيد باقتراح الحسين ثلاثة حلول ، هي كما وردت على لسان الحسين : " امّا ان تدعوني فأنصرف من حيث جئت ، واما أن تدعوني فأذهب الى يزيد ، واما ان تدعوني فألحق بالثغور [٣] . وأيّا

---

١) المصدر نفسه ، ص٢٥٢ .

٢) الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٤١٤ .

٣) الطبري ، ج ٥ : ٣٨٩ ؛ وقد أشار فيلهاوزن في ضبطه لوقائع كربلاء الى الاختلاف في الروايتين (انظر : Wellhausen, op.cit., p. 118, Footnote, 16.)

تكن اقتراحات الحسين ، فإن المصادر تشير الى أنّ عمر تفاءل خيرا في عدم ابداء الحسين رغبة بالقتال [١] ، فبادر بالكتابة لابن زياد ليعلمه برأي الحسين . غير أن ردّ ابن زياد لم يكن كما تمنّى عمر ، فبعث اليه برسالة مع شمّر بن ذي الجوشن ، تحمل أوامر مشدّدة بوضع الحسين أمام خيارين : امّا النزول عند طاعة ابن زياد أو القتال [٢] ، وأن على عمر تنفيذ هذه الاوامر أو تخلية مكانه لشمّر ، الذي تجمع الروايات بشأن كربلاء على دوره في ايصال الامور الى نهايتها المأساوية على النحو المعروف . وهكذا ، عند وصول الامور الى طريق مسدود ، وجد الحسين نفسه أمام خيارين "أحلاهما مرّ" ، فاختار - وهو ابن بنت رسول الله - أن يكتب التاريخ قصته ، بما يليق بكبرياء النبوّة التي تجرى في عروقه ، فأخذ باعداد نفسه وأهله وصحبه لخوض معركة يأس من الدنيا ، وتفاؤل بالآخرة الموعودة عوضا عنها .

- المعركة في كربلاء

عشية الثلاثاء [٣] ، التاسع من محرم ، استعد عمر بن سعد للقتال بعد أن وصلت

---

١) قال عمر عندما جاءه رسوله بجواب الحسين : "الحمد لله ، والله لأرجو ان أعفى من محاربة الحسين" (الدينوري ، مصدر سبق ذكره ، ص٢٥٤) .

٢) المصدر نفسه ، ص٢٥٥ .

٣) ذكرت كتب التاريخ ان ذلك كان يوم الخميس ، غير ان فيلهاوزن يؤكد في ضبطه لوقائع كربلاء وتواريخها ، انه الثلاثاء . وبذا ، يكون الأصح أن كربلاء وقعت في اليوم التالي ، وهو الاربعاء وليس الجمعة ، كما جاء في المصادر الكلاسيكية (انظر :
Wellhausen, op.cit., p. 118, Footnote , 18.

اليه أوامر ابن زياد التي سبق ذكرها . غير ان الحسين سأل عمر تأجيل الحرب الى الغد ، فأجابه الى ذلك [(١)] . امّا الحسين الذى أيقن ان المعركة واقعة لا محالة ، فانه جمع أصحابه وخطب فيهم قائلا : " هذا الليل قد غشيكم ، فاتخذوه جملا ، ثم ليأخذ كل رجل منكم بيد رجل من أهل بيتي ، تفرّقوا في سوادكم ومدائنكم حتى يفرج الله ، فان القوم انما يطلبوني ، ولو قد أصابوني لهوا عن طلب غيري " [(٢)] . ولمّا لم يلذ اصحابه الى الفرار ، طلب الحسين منهم الاعداد للمعركة والتحصين - ان كان يمكن الحديث هنا عن تحصين بالمعنى العسكري للكلمة . اذ لم يكن ذلك بأكثر من جمع البيوت الى بعضها البعض، واسناد خلفيتها للجبل ، حتى لا تُفاجأ بضربات العدو من الخلف. ثم أمضى الحسين بقية ليلته يُصلّي . وفي صبيحة اليوم التالي ، وكان يوم الاربعاء ، العاشر من محرم ، انتظم الفريقان بعد صلاة الفجر ، استعدادا للقتال . وكان مع الحسين اثنان وثلاثون فارسا وأربعون راجلا بما فيهم أبناء عمومته الثمانية عشر ، وهؤلاء في مقابل ما يقارب خمسة آلاف [(٣)] في معسكر الفريق الآخر . ثم وفي اللحظة الأخيرة ، انحاز الحرّ بن يزيد الى معسكر الحسين ، بعد ان استنكر على القوم عدم استجابتهم لأي من اقتراحات الحسين . وبعد ترك الحرّ معسكر عمر ، بادر هذا الأخير الى بدء القتال

---

١) الدينوري ، مصدر سبق ذكره ، ص٢٥٦ .

٢) الطبرى ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٤١٨ ؛ وابن كثير ، مصدر سبق ذكره ، ج ٨ : ١٧٦ .

٣) وهم بالاجمال ، عسكر عمر والبالغ عددهم أربعة آلاف ، بالاضافة الى عسكر الحرّ بن يزيد وكانوا ألفا .

برمي أول سهم ، فترامى الفريقان بعد ذلك بالنبال ، ثم بدأت المبارزة . وتقول الروايات بصدد المعركة ، إنّ الرجال من أصحاب الحسين اذا قتل أحد منهم بان فيهم الخلل ، واذا قتل من أصحاب ابن زياد الجماعة الكثيرة ، لم يتبين ذلك فيهم لكثرتهم [(١)] . وقد تقارع الفريقان بالسيوف ، فيما كان أصحاب الحسين يتقدمون للشهادة بين يديه وعلى مرأى منه ، وهم يرتجزون الشعر [(٢)] . وقد قتل هؤلاء تباعا ، وكان من أبرزهم : مسلم بن عوسجة ، وهو أول من استشهد ، ثم الحرّ بن يزيد ، وزهير بن القين ، ونافع بن هلال الجملي ، وعابس بن أبي شبيب . وبعد أن قتل أصحاب الحسين تقدّم بنو أبي طالب ، فكان عليّ الاكبر بن الحسين هو أول من قتل منهم . وقد قتل وهو يحاول أن يقي والده سهام القوم . وعندما تجمّع السيّافة حوله وقطّعوه اربا ، نظر الحسين الى أشلاء ابنه وهو يقول : "على الدنيا بعدك العفا" [(٣)] . ثم تقدم الآخرون من أبناء عمومة الحسين ، فقتلوا الواحد تلو الآخر ، ولم يبق سوى الحسين . ومكث الحسين نهارا طويلا وحده لا يأتي أحد اليه الا رجع عنه ، لا يُحب أن يبتلي بقتله . ويقول بعض المصادر أن "كل قبيلة كانت تتّكل على غيرها ، وتكره الاقدام على قتله" [(٤)] . وكان أول من بدر الحسين بضربة سيف على رأسه ، رجل من كندة من بني بدّاء يدعى مالك بن بشير . ثم إنّ الحسين أُعي فقعد أمام فسطاطه وحمل طفلا له ، فرماه رجل من

---

١) الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٤٣٩ ؛ ابن كثير ، مصدر سبق ذكره ، ج ٨ : ١٨٣ .

٢) انظر : المسعودي ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٦٨ ـ ٧١ .

٣) ابن كثير ، مصدر سبق ذكره ، ج ٨ : ١٨٦ ، ١٨٧ .

٤) الدينوري ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٥٨ .

بني أسد بسهم أصاب الطفل فأرداه . فما ملك الحسين حيال ذلك سوى أن حمل دم الطفل بكفّه ورمى به نحو السماء قائلا : " رب إن تكَ قد حبست عنّا النصر من السماء فاجعله لما هو خير ، وانتقم لنا من الظالمين "[١] . ثم ان الحسين عطش ، فحيل بينه وبين الماء عندما رماه الحصين بن نمير بسهم ، وكان هذا هو ثاني من بادر الى طعن الحسين . ثم تلاه ثالث يدعى زرعة بن شريك التميمي ، تبعه سنان بن أنس النخعي ، الذى طعن الحسين طعنة سقط على أثرها ، فقام رجل فاحتزّ رأسه . وقد اختلفت الروايات فيمن يكون ذلك الرجل . فالطبري يذكر انه كان سنان بن أنس نفسه[٢] ، فيما يذكر الدينوري أنه شبل بن يزيد الأصبحي ، وهو أخ لخولي بن يزيد الأصبحي ، الذى تذكر الروايات انه تردّد في قطع رأس الحسين[٣] ، فقام شبل بعد ذلك فاحتزّ الرأس ورمى به لأخيه . امّا رواية المسعودي فتذكر أنّ ذلك الرجل كان من مذحج[٤] (القبيلة التي كان يتزعمها هانيء بن عروة الذى كان ابن زياد قد أمر بقتله مع مسلم بن عقيل) . امّا ابن كثير ، فوردت لديه الأسماء المشار اليها مضافا اليها اسماء اخرى تردّدت في حينه ، من بينها اسم شمّر بن ذي الجوشن ، وعمر بن سعد . غير ان ابن كثير لا يُرجح أن يكون ذلك الرجل هو عمر[٥] . كما لا ترى

---

١) ابن كثير ، مصدر سبق ذكره ، ج ٨ : ١٨٦ ، ١٨٧ .

٢) الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٤٥٣ .

٣) الدينوري ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٥٨ .

٤) المسعودي ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٧٠ .

٥) ابن كثير ، مصدر سبق ذكره ، ج ٨ : ١٨٨ .

ذلك كتب التاريخ الكلاسيكية الأُخرى ، ولا تراه أيضا مصادر الشيعة ، والتي تُرجّح ، كما الطبري [١] أن قاتله هو سنان بن أنس النخعي ، وشاركه في ذلك شمّر بن ذي الجوشن .

وأيا يكن قاطع رأس الحسين ، فان الواقعة ثابتة تاريخيا . وقد قطعت رؤوس اثنين وسبعين من الشهداء ، وحملت هذه الرؤوس الى ابن زياد في الكوفة ، ثم أُرسلت الرؤوس الى يزيد في الشام ، بعد أن طِيفَ بها في شوارع الكوفة . وقد سُرِّحَ رأس الحسين أيضا الى الشام مع قافلة النساء والعيال من آل بيته ، ومن بينهم ابن الحسين علي زين العابدين ، الناجي الوحيد من ذكور آل البيت ، الذين شهدوا المعركة . وأمّا جثث الشهداء ، فقد دفنها في الغاضرية قوم من بني أسد كانوا يسكنون بجوار المكان الذي وقعت فيه المعركة .

هذه ، بما أمكن من اختصار ، هي الوقائع الأساسية لمعركة كربلاء التي كثرت تفاصيلها وتعدّد رواتها . وقد استند البحث هنا في حصره للوقائع الى روايتي أبي مخنف وعمّار الدهني اللتين أوردهما الطبري في تاريخه . وفي الواقع ان رواية أبي مخنف هي المصدر الاساس لمجمل وقائع كربلاء . كما تمّ الرجوع الى ما ورد لدى الدينوري في الكامل في التاريخ ، نظرا لوضوح تسلسل الوقائع لديه . وتمّت مقارنة ذلك كله بالضبط الدقيق لوقائع كربلاء ولتواريخ أحداثها ، الذي كان قد أجراه

---

١) لأنّ مصادر الشيعة بالاجمال قد استندت في معلوماتها عن وقائع كربلاء لرواية أبي مخنف كما جاءت عند الطبري .

المستشرق الألماني فيلهاوزن في كتابه حول أحزاب المعارضة السياسية ـ الدينّية في صدر الاسلام [١] . وحين تباينت المعلومات ، تمّت الاستعانة بمؤلفات مؤرخين آخرين مثل المسعودي في مروج الذهب ، واليعقوبي في تاريخه ، وقد عرفا بالتشيع لآل البيت . كذلك ، تمّت الاستعانة في البداية والنهاية لابن كثير ، وهو سنّي الهوى . ولم تكن ميول المؤرخين هؤلاء لتؤثّر في سردهم للوقائع الأساسية لكربلاء . والفوارق بينهم من حيث ذكر الوقائع تكاد لا تذكر ، اللهم باستثناء الاختلاف فيما بينهم من حيث التركيز على جانب أكثر من غيره ، أو التأكيد أكثر على جانب دون آخر ، وسوف يرد تفصيل ذلك بما يتّفق ومقتضيات البحث .

ـ الحسين في المعركة

منذ أن حطّت رحاله في كربلاء ، بقي الحسين " شخصية في الظل " من حيث القدرة على تحريك الحدث أو التأثير في مساره . صحيح أن الحسين كان في واقعة كربلاء حسب تعبير فيلهاوزن " مركز الدائرة " [٢] ، الا انه في كل تفاصيل المعركة كان متلقيا للمصير ولم يكن صانع الحدث بأي حال . ولقد عبّر فيلهاوزن عن هذا الموقف بأدق وصف ممكن ، حين كتب : " في كل الوقائع (التفصيلية لكربلاء) ، يظلّ الاحساس بلا جدوى البطل قائما . لقد كان الحسين في مقابل عبيد الله ، مثل آنية فخّار اصطدمت بحديد . وقد مضى الحسين ، كما المسيح ، في طريق مرسوم من أجل أنْ

---

١) ترجمه الى العربية تحت هذا العنوان عبد الرحمن بدوي .

٢) Wellhausen, op.cit., p. 116

يرى مملكة العالم تجثو عند قدميه . وكان في ذلك كما الطفل ، يمدّ يديه نحو السماء لينتزع القمر . فلقد ادّعى أعرض الدعاوى ، دون أن يتمكن من تحقيق حدّها الأدنى " (١) .

ولا يحسب الأمر هنا في سياق البحث في خصائص شخصية الحسين ، بل يُنظر ، وبالدرجة الاولى ، الى الظرف الموضوعي المستجد مع مقدم ابن زياد الى الكوفة ، وتمكّنه في غضون ساعات من احباط المعارضة والقضاء على رأسها بلا هوادة . واذا كان هناك ثمّة من " خلل " في موقف الحسين منذ البداية ، فان هذا الخلل ، قد تحوّل بفعل ذلك الانقلاب الدرامي في أوضاع الكوفة ، الى اختلال مطلق في موازين القوى لصالح يزيد بن معاوية وفي ضِدّ مصلحة الحسين . وفي هذا كله ما يُفسّر حالة الشلل شبه التام التي سيطرت على الحسين في كل مراحل المعركة الى ان استشهد . لقد استشهد الحسين كقضية ، في تلك اللحظة التي سمع فيها بنبأ مقتل ابن عمّه ومبعوثه الى الكوفة مسلم بن عقيل . وكان ذلك قد حصل والحسين في طريقه الى هناك . ولم يبق ثمة من أمل بتفادي وقوع المأساة _ بعد ان رفض أبناء عقيل العودة ، وأصرّوا على مواصلة الطريق للثأر لأخيهم مسلم او ملاقاة مصيره _ سوى أنْ يقبل الطرف الآخر باقتراحات تقدم بها الحسين ، حين علم ما علم من أمر أهل الكوفة وتقلّب احوالهم . ولمّا لم تُثمرْ جهود الحسين في هذا الاتجاه ، فقد سُحبت منه عمليا كل امكانيات الفعل والتأثير في الحدث ، ولم يبق أمامه سوى أن ينتظر المصير . ولهذا يَلحظ المتتبّع

---

١) ibid.

لوقائع كربلاء ودور الحسين فيها ، أثر الظرف المستجد في تشكيل موقف الحسين على النحو الذى جاء عليه في كربلاء . لقد أُسْقِط في يد الحسين ، وجُرِّد من كل فرص النصر ، فهل يكون أمامه وأمام أصحابه من خيار سوى خيار الشهادة ؟

في سياق ما تقدم ، تُفهم اشارة فيلهاوزن ، الواردة آنفا ، الى "لا جدوى البطل" في لحظات كتلك التي عاشها الحسين في يوم عاشوراء . وهذا ما قد يُفسّر لنا لُجـوء الحسـين جُلّ وقته في ذلك اليوم الى الصلوات لله ، والدعاء لأصحابه بالثواب ، وصبّ اللعنات بالمقابل على خاذليه من شيعة الكوفة [1] . وفي السياق ذاته أيضا يُفسّـر حمل الحسين للقرآن وتوجهه به مخاطبا الضمير في الفريق الآخر ، علّ قوة الرمز فـي القرآن تحمل هؤلاء على تغيير موقفهم . لكن لا حمْله القرآن ، ولا حمْله طفله الوليد [2] ، كانا ليمنعا جندا تلقّوا الأوامر المشدّدة من أميرهم ، بالقتال بكل ما أُوتوا من قوّة ضدّ من جُرِّد من كل قواه . وقوّات ابن زياد التي لم تأبه لقوة الرمز الماثلة في القرآن ، لم تأبه بالقدر ذاته ، لما يعنيه - أدبيا على الأقل - جريان الدم النبوي في عروق الحسين . فهو حين ذكّرهم بذلك قائلا : "ألستُ ابن بنت نبيكـم ؟ " [3] ، تابعوا الزحف نحوه

---

١) انظر بصدد ذلك كله : الطبري ، ج ٥ : مواقع عدّة ما بين الصفحات ٤١٢ - ٤٥٣ .

٢) يفسّر اليعقوبي حمل الحسين طفله في لحظة عصيبة كتلك ، بأنّ الطفل كان قد ولد للتّو ، نُحِيلَ الى الحسين ، الذى أَخَذَ يُحنّكُه (اليعقوبي ، مصدر سبق ذكره ، ج ٢ : ٢٩١) . وكان تحنيك الاطفال عند ولادتهم عادة متّبعة .

٣) الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٤٢٤ .

بهدف قتاله .

وهكذا ، فيما كان أصحاب الحسين يتقدمون الواحد تلو الآخر نحو الموت دونه بشجاعة منقطعة النظير [١] ، وجلّ طموحهم في لحظات كتلك ، أن يسقطوا شهداء على مرأى منه ، راح موقف الحسين في المعركة بين الصلاة والدعاء لأصحابه ، وبين الوعظ والتذكير والتحذير لخاذليه ، ومن بينهم من كان في عداد قوّات عمر بن سعد [٢] . ولقد عزت الموسوعة الاسلامية المظهر غير القتالي للحسين أثناء المعركة ، الى أمرين : الاول ، وهو أن الحسين كان يناهز الخامسة والخمسين من العمر . ولا يُتَوَقعُ من امرئ بلغ هذه المرحلة المتقدمة من الكهولة أن يقوم بدور الفتى في الحرب . وأمّا السبب الثاني ، فهو أن الحسين كان قد أعياه المرض [٣] ، فلا يُتَوَقعُ منه والحالة هذه أيضا ، أن يقوم بأكثر مما فعل . يضاف الى السببين سبباً لا يقل أهمّية ، وهو تسارع الأحداث وكثافتها في فترة وجيزة جدّاً ، بحيث أسهم هذا التسارع في تعزيز حالة الجمود أو الذهول التي أقعدت الحسين . وهي حالة استفاق [٤] منها عندما اندفع

---

١) المصدر نفسه ، ص٤٣٧ - ٤٤٥ .

٢) وقد ناداهم الحسين بالاسم يوم المعركة مذكّرا اياهم بعهودهم له ، ومنهم : شبث بن ربعي ، وحجار بن أبجر ، وقيس بن الاشعث ، ويزيد بن الحارث (المصدر نفسه ، ص ٤٣٥ .

٣) EI^2, s.v. "(Al-)Husayn B. Ali B. Abi Talib."

٤) الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٤٥٣ .

القوم لمهاجمته ، بعد أن كانوا قد قضوا على كل أصحابه والرجال من آل بيته .
وفي هذا الصدد ، تذكر الروايات شجاعة الحسين في ثلاثة مواقف [١] ، وكان راوي أحد هذه المواقف الثلاثة عبدالله بن عمار [٢] ، قد وصف شجاعة الحسين في ذلك الموقف على النحو التالي : " فشدّ عليه (أي على الحسين) رجّالة ممن عن يمينه وشماله . فحَمَل على من عن يمينه حتى ابذعرّوا ، وعلى من على شماله حتى ابذعرّوا ، وعليه قميص له من خزّ وهو مُعتمّ ، قال : فوالله ما رأيت مكثورا قط قتل ولده وأهل بيته وأصحابه أربط جأشا ، ولا أمضى جنانا ولا أجرأ مقدما منه ، والله ما رأيت قبله ولا بعده مثله ، ان كانت الرّجالة لتنكشف من عن يمينه وشماله انكشاف المعزى اذا شدّ فيها الذئب " [٣] .

على انه لم يكن منتظرا من الحسين أن يقوم بدور بطل ملحمي . فهو وصحبه حين ساروا الى الكوفة ، كان في ظنّهم أنّ الحسين ، بما يُمثّل في شخصه من قداسة النبّوة وهالتها ، سيجد الكوفة كلها تدين بالولاء والطاعة له . لكن هذه الدلالة الدينية الهامة التي حملها الحسين في شخصه لم تكن لتؤرّق ابن زياد او يزيد بن معاوية اللذين واجها الموقف في كربلاء بحذق رجال الساسة "المحظيين" لا بنظر القادة التاريخيين .

---

١) المصدر نفسه ، ص٤٤٧ ، ٤٥٠ ، ٤٥٢ .

٢) وكان هذا من بين من شهدوا كربلاء في صفّ قوات ابن زياد (المصدر نفسه ، ص٤٥٢ .

٣) المصدر نفسه .

على أنّ التاريخ لا يقاس بمقياس اللحظة التي يُعوّل عليها منطق الساسة غالبا . بل إنّ من الأحداث التاريخية ما يأخذ مداه الأبعد من "الآن" و "اللحظة" . ولقد أوضح فيلهاوزن هذه الحقيقة في نموذج الحسين ومصيره في كربلاء ، على النحو الآتي :

" إنّ العيوب في شخص الحسين تتبخّر أمام واقعة جريان الدم النبوي في عروقه ، وفي حقيقة انه من آل البيت . فليس عليه (والحالة هذه) أن يجهد نفسه ، لأنّ ولاية الأمر فيه بالطبع . وان القداسة القائمة في لحمه ودمه ، لتعوض عن افتقاره الى مواصفات معنوية (اخرى) . بل ان هذه القداسة هي ما يُعطي لشخصه معنى ، وما يُعطي لتاريخه صفة التاريخ الاسلامي الانفعالي . لقد فتح استشهاد الحسين عصراً جديدا عند الشيعة . وهم أعطوا لاستشهاده أهمية أكبر بكثير من تلك الأهمية التي أعطوها لاستشهاد والده ، الذي لم يكن ابن بنت النبي . وثمة من الأحداث ما يترك أثرا هائلا ، لا لذاته او لنتائجه المحتومة ، بل لأنّ ذكراه تبقى في قلوب الناس"[1] .

الحدث التاريخي الاستثنائي في فرادته أو في كونه سابقة أُولى من نوعه ، هو ذلك الحدث الذى يحفر طريقه عميقا في وجدان الناس ، ويدوم أثره في ضمائرهم كدلالة ومعنى . ودلالة الحدث أو معناه لا يأخذان مجراهما مع تقادم الزمن إلاّ عبر وسائط رمزية ، غالبا ما تعبّر عن نفسها من خلال الأسطورة أو المقولة الايديولوجية أو الاثنين معا . وهذا ما يُفسّر لنا تحول حادثة استشهاد الحسين في كربلاء الى اسطورة نسجت حول شخصه ، بعد مرور أكثر من ستمائة سنة على مقتله . وسيعالج البند التالي قصة الحسين كما ترويها وقائع الاسطورة ، وكما هي في المقولات الايديولوجية للشيعة الاماميين .

---

(١) Wellhausen, op.cit., p. 116

٢ . ما تقوله وقائع الاسطورة عن الحسين

أ . تاريخــه كما ترويه مصادر الشيعة

ـ كلمــة بصدد المصــادر

مؤلفات الشيعة حول الحسين كثيرة . وهي واحدة من حيث الغاية ، وان تعددت وسائط التعبير او الاساليب . فمضمون هذه المؤلفات بالاجمال ، هو أقرب من حيـــث التوجه العام ، الى أن يكون شعار ثورة دائمة يُرفع في وجه السلطان الزمني الماثــل في سلطة الانسان بعيدا عن هداية الائمة . على أنه من الممكن تصنيف الكمّ الوافـــر من مؤلفات الشيعة حول هذا الموضوع في نوعيــن : الاول ، وهو ذلك الصنف مـــن المؤلفات الذي غلب على روايته لتاريخ الحسين طابع الاسطورة . ويتميز هذا الصنــف بشكل عام ، في ربطه التاريخ "التاريخي ـ ان صحّ التعبير ـ للحسين ، بأفكار شغلت الانسان منذ بدء الخليقة حول نشأة الكون والحياة . وفي هذه الافكار يلعب النور دورا هاما ، حيث يرمز النور الى وجود أزلي للحسين . كما يزخر هذا النوع من المؤلفــات بأفكــار يغلب عليها طابع الايمان بعناصر البعث والآخرة والحساب . وهي أفكار ، غالبا مايربطها هذا النوع من الادبيات بمأساة الحسين ، وبمصيره الشخصي ، ومواقف النـــاس حيال ذلك . اذ الموقف من الحسين ومن آل البيت ومصائبهم ، هو ـ في هذا الصنف من المؤلفات ـ مقياس الثواب والعقاب في الآخرة . وقد احتوى هذا الصنف ايضا ، على أفكار اسطورية حول مراحل التحول الأساسية في حياة الحسين . وأبرز هذه المراحل تبعــا للوقائع الاسطورية ، مرحلتا الولادة والموت . وفي هذا أيضا اشارة الى البدء والمنتهـى

(نشأة الكون ومصير الانسان فيه) . وهي اشارة تخرج الحسين من الحدود التاريخية لولادته في العام الرابع للهجرة ، والحدود التاريخية لاستشهاده في العام ٦١ هـ ، الى وجود أزلي ، يتخطى حدود التاريخ بالاسطورة .

ومن أبرز المؤلفات المعبّرة عن هذا الاتجاه ما بين القرنين الرابع والسابع للهجرة (وهي الفترة التي يرى البحث هنا أن الشيعة الامامية قد تبلورت فيها كطائفة بشكل ناجز) : دلائل الامامة لابن رستم الطبري (من علماء الامامية في القرن الرابع للهجرة) ؛ تحف العقول عن آل الرسول للحرّاني (من أعلام القرن الرابع أيضا) ؛ مقتل الحسين للخوارزمي (المتوفى في العام ٥٦٨ هـ) ؛ مناقب آل أبي طالب لابن شهرآشوب (المتوفى في العام ٥٨٨ هـ) ؛ مثير الأحزان لابن نما الحلّي (المتوفى في العام ٦٤٥ هـ) ؛ تذكرة الخواص لسبط ابن الجوزي (المتوفى في العام ٦٥٤ هـ) ؛ اللهوف في قتلى الطفوف لابن طاووس (المتوفى في العام ٦٦٤ هـ) .

وتجدر الاشارة الى أن هذا المنحى الأُسطوري في تفسير تاريخ الحسين ومصيره ، له امتداد في مؤلفات معاصرة منها على سبيل المثال لا الحصر : لواعج الأشجان ، والمجالس السنيّة في مناقب ومصائب العترة النبويّة لمؤلفهما محسن الأمين ؛ مقتل الحسين أو حديث كربلاء لعبد الرزاق المقرّم ؛ الخصائص الحسينية لجعفر التستري . وسيعرض هذا الفصل لنماذج من الافكار والروايات ذات المنحى الاسطوري في معالجتها لشخص الحسين وتاريخه ، وذلك حسب ورودها في هذا الصنف من المؤلفات ، قديمه وحديثه .

أمّا الصنف الثاني من مؤلفات الشيعة ، فيبقى فيه الحسين شخصية تاريخية على النحو الذى نعرف ، غير أنّ هذا الصنف يسبغ على الحسين هالة من القداسة التي

التي غالبا ما تقترن بالأبطال التاريخيين لدى عموم الجماعات الانسانية . ويمكن القول أنّ معظم مؤلفات الشيعة ، قديمها وحديثها ، يقع في هذا الصنف . على أنه من الجدير بالاشارة اليه ، أنّ الطابع الغالب على هذا الصنف هو طابع الأيديولوجيا السياسية المغلّفة في قالب مقولات دينيّة . وقد اتخذت هذه المقولات الدينيّة ذات المضامين السياسية أشكالا عدّة ، منها ما تناول سيرة الحسين ، مآثره وصفاته ، التي تخرجه عن مصاف الناس العاديين ، وتدخله في عداد الشخصيات الاستثنائية من أنبياء وأئمة وأولياء . ومنها أيضا ما اقتصر في موضوعه على معركة كربلاء كقيمة ومعنى . وهذا الصنف بالاجمال ، يُشير الى كل صغيرة وكبيرة وردت حول الحسين في كتب الحديث النبوي ، وفي كتب التاريخ الكلاسيكية ، وفي الأقوال المنسوبة للأئمة من بعد الحسين ، وفي مؤلفات علماء الشيعة الاوائل . ومن المؤلفات المعبّرة عن هذا الاتجاه ، على سبيل المثال لا الحصر : ذكرى الحسين (جزءان) لمؤلفه الشيخ حبيب آل ابراهيم ؛ مقتل سيد الشهداء ـ الحسين بن علي ، للامام السيد عبد الكريم السيد علي خان ؛ مختصر نهضة الحسين لمؤلفه هبة الدين الحسيني .

ويُحسب في خانة هذا الصنف أيضا ، بعض الأدبيات التي تتناول بالعرض والتحليل الدلالات الدينية والسياسية لثورة الامام الحسين ، مُستخلصة من ذلك القيم التي انطوت عليها هذه الثورة ، والمبادئ التي يُمثّلها الحسين قولا وفعلا ومصيرا .

ولعل في المؤلفات العديدة للشيخ محمد مهدي شمس الدين [(١)] ، حول ثورة الحسين نموذج عن هذا البعض من مؤلفات الشيعة ، الذي يبتعد في سياقه العام عن الطرح الأسطوري ، ويقترب في مضمونه العام من لغة العقيدة والشعار . وهي لغة تقترب كثيرا من مضامين الثورة والشعار الثوري ، في مواجهة "الكسروية" و "الملك العضوض" [(٢)] .

وهناك نوع ثالث من الأدبيات يتخذ من حيث الشكل طابعا طقوسيا ، كالمراثي (شعرا ونثرا) ، والمجالس المرتّبة . وهذه بالاجمال ، غالبا ما تكتب بأسلوب عاطفي حزين ومؤثر ، يهدف الى استقطاب التعاطف الوجداني مع آلام آل البيت . وتنطوي هذه المؤلفات التي تعتمد السرد الحزين اسلوبا لها ، على مضمون تعبوي لا يُستهان به ، خاصة فيما يتعلق بمقتل الحسين . فهي تُبيِّن هول مأساته من خلال ابرازها للفظائع التي حلّت به وبصحبه وبآل بيته ، ابّان سير المعركة في كربلاء . وهذا التوجه التعبوي تعلو وتيرته بشكل خاص في الظروف السياسية الضاغطة ، فهو يرمز الى الانكسار السياسي ، والى التمرد على هذا الانكسار في الوقت ذاته . ومن بين هذه المؤلفات : المنتخب لفخر الدين الطريحي ؛ الفوادح الحسينيّة والقوادح البينيّة لمؤلفه الشيخ حسين بن محمد بن أحمد الدرازي . وسترد

---

١) نائب رئيس المجلس الاسلامي الشيعي الأعلى في لبنان . وله عن الحسين ثلاثة مؤلفات : ثورة الحسين ، ظروفها الاجتماعية وآثارها الانسانية (بيروت : دار الاندلس ، ١٣٨٨ هـ) ، أنصار الحسين ، دراسة عن شهداء ثورة الحسين - الرجال والدلالات (بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥م) ، ثورة الحسين في الوجدان الشعبي (بيروت : الدار الاسلامية ، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م) .

٢) وهما عبارتان تردان في مؤلفات شمس الدين حول الحسين ، وفي خطبه في ذكرى عاشوراء (انظر : خطبة له في ذكرى عاشوراء للعام ١٩٨٣ نشرتها صحيفة النهار البيروتية بتاريخ ١٨/ ١٠/ ١٩٨٣ م) .

نماذج من هذه المؤلفات وغيرها في الفقرات التالية من هذا الفصل .

هذه باختصار بعض الملامح العريضة لأدبيات الشيعة حول الامام الحسين ، وحول استشهاده في كربلاء . وتجدر الاشارة هنا الى صعوبة وضع خطّ فاصل بين ما هو أُسطوري وما هو تاريخي في البعض منها . اذْ في العديد من هذه المؤلفات الكلاسيكية منها والمعاصرة على حدّ سواء ، ترد العناصر الاسطورية مدمجة بالوقائع التاريخية . كما تجدر الاشارة الى أنّ بعض الخوارق المنسوبة للحسين ، أو الواردة حوله ، يستند في مصداقيته الى تأويله لبعض ما ورد عن الحسين في الأحاديث النبويّة[1] . ومنها أحاديث وردت في مؤلفات السنّة والشيعة على حدّ سواء . على أن هذا الأمر لا يغيّر شيئا من واقع أن الاسطورة حول الحسين هي نسيج شيعي . ذلك لأنّ المقياس في التمييز بين تصور السُنّة والشيعة للحدث التاريخي الواحد او للشخصية التاريخية الواحدة ، هو في ملاحظة مدى تكثيف كل منهما لعناصر الاسطورة على حساب الواقعة التاريخية . كما يظهر التمايز بينهما عند تتبّع العناصر التي تسعى هذه الجماعة أو تلك ، لانتقائها من التراث الديني الواحد ، بحيث تعمل الجماعة المعنيّة على التأكيد على تلك العناصر المنتقاة دون غيرها ، أو أنها تقلّص من أهمية ذلك الغير لصالح العناصر المنتقاة .

وتجدر الاشارة هنا الى أنّ الموسوعة الاسلامية ترجع الأصل في أُسطورة الحسين الى الغلاة من فرق الشيعة[2] . وأيّا يكن الأصل المرّجح لأُسطورة الحسين ، فانه

---

١) يجد المرء نماذج من هذا التأويل لدى : ابن شهرآشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٢٠٧ ، حبيب آل ابراهيم ، ذكرى الحسين ، ج ١ (صيدا : مطبعة العرفان ، ١٩٣٥ ، ص ١٠٧ — ١١٨ .

٢) E I^2 , s.v. "(Al-) Husayn B.Ali B. Abi Talib."

ليس ثمّة ما يمنع وجود تداخل في الآراء والمعتقدات بين الفرق ، ومن بينها الفرقة الامامية ، وذلك لأنّ الموضوع واحد ، والجذر التراثي له أيضا واحد . ويلحظ تداخل كهذا في حقيقة أن العديد من مؤلفات الشيعة الاماميين ، وخاصة الادبيات الشعبية ، يزخر بالعناصر الاسطورية حول شخص الحسين وشهادته في كربلاء . ومن الضروري في هذا السياق أيضا ، ملاحظة التفاوت في الآراء والمعتقدات ضمن الجماعة الانسانية الواحدة ، حتى وان انضوت هذه الجماعة في هيكلها الخارجي تحت لواء عقيدة جامعة . وهذا الأمر ينطبق على الشيعة الاماميين انطباقه على مجمل الجماعات الانسانيّة ، الدينية منها وغير الدينية .

وبالاجمال ، فان تصنيف أدبيات الشيعة الاماميين على النحو الوارد فيما تقدم ، يهدف بالدرجة الاولى الى التمييز بين اسلوبين - داخل الجماعة الواحدة - في طرح قضيّة واحدة هي : الأيديولوجيا السياسية المعارضة التي تنطوي عليها العقائد الدينية للشيعة الاماميين . وسوف يتبينّ البحث هذا الأمر تاليا ، من خلال قصة الحسين في بعديها التاريخي - الواقعي ، والاسطوري - الرمزي ، كما وردا في نماذج من مؤلفات هذه الطائفة حول الموضوع .

- الحسين في الاسطورة

(١) النظرة الكونيّة للشيعة الاماميين من خلال العناصر المكّونة لاسطورة الحسين :

ليس من شكّ في أن الحسين بن عليّ بن أبي طالب شخصية تاريخية بالكامل . فتاريخ ميلاده معروف . ونسبه ، وهو حفيد النبي محمد ، أعظم شخصية في تاريخ العرب والمسلمين أيضا معروف . وأمّا واقعة موته ، فانّ استثنائيتها كحدث في تاريخ العرب المسلمين

كانت المنطلق الأساس لكل ما كتب عن الحسين في بعديه التاريخي والاسطوري . اذ بسبب استثنائية الحدث ، تمّت "أسطرة" هذه الشخصية التاريخية ، فأُعيدت صياغة تاريخها بما يتوافق ومعايير الأُسطورة . والأُسطورة المنسوجة حول الحسين هي نوع من أُسطورة دينيّة استلهمت عناصرها الأساسية من قصص وردت في العهد القديم وفي القرآن . والمتفحّص لمجمل العناصر التي تُؤلّف هذه الأُسطورة ، يَلحظ احتمال أن تكون هذه العناصر قد استُمِدت بشكل أساسي من قصص وألفاظ أو نصوص وردت في القرآن وفي الحديث النبوي ، وتمّ العمل على تأويلها بما يتوافق ومرجعية أُسطورية لشخص الحسين تمثّلت في قصص الأنبياء الأولين التي ورد العديد منها في القرآن . ويجد المرء في اسطورة الحسين أيضا ، حيزا هامّا يحتله النور الالهي وكذلك الملائكة والجن وجبريل . وهذه جميعا ، عناصر يزخر بها عدد من الآيات القرآنيّة ، و وردت كذلك في بعض أحاديث النبي .

ثمّة أمر آخر تجدر الاشارة اليه ، وهو أنّ الاسطورة حول الحسين لم تقتصر عليه ، بل هي امتدّت لتشمل آل بيته ، بدءً بجدّه النبيّ وأمّه فاطمة ، مرورا بأبيه وأخيه الحسن ، ثم انتهاء به . على أنها لا تتوقف عنده ، بل هي استنادا لعقائد الشيعة الاماميين ، واستنادا للوقائع الاسطورية ذاتها ، تمتدّ لتشمل التسعة الباقين من الائمة ، والذين تحصرهم عقائد الاماميين في نسل الحسين دون الحسن . واتساع الأُسطورة لتشمل هؤلاء جميعا ، جاء لينسجم مع المقولة الأساسية لهذه الطائفة والمتمثلة بامامة النص ، وبأنّ الأئمة من نسل الحسين ، هم وسطاء الرعاية الالهية على الأرض ، التي ترى عقائد الاماميين استحالة خلّوها من حجّة عليها . والأئمة

هم هذه الحجّة ، وخاصة آخرهم الذى تشير اليه هذه العقائد بنحو خاص، على أنه "الحجّة" و "القائم" و "صاحب الزمان" و "المنتظر" . كما يرد هذا الامام في بعض وقائع الاسطورة على أنه "الانتقام الالهي" [1] لمقتل الحسين .

لقد جاءت العناصر المكوّنة لاسطورة الحسين في بعض مؤلفات هذه الطائفة لتقدم في مضمونها العام نظرة شمولية عن الحياة والكون ، وعن بدء الخليقة ومنتهاها ، بما لا يختلف في سياقه العام عن تصورات الدين الاسلامي لهذه الامور ، كما وردت في القرآن والحديث النبويّ . فعلى سبيل المثال ، لم ينف الاسلام ، ما جاءت به أديان الكتب السماوية السابقة عليه (اليهودية والمسيحية) ، من قصص وأساطير حول الانبياء الأولين، كابراهيم واسحق وموسى وهارون ويعقوب وعيسى بن مريم ، بل إنّ الاسلام أكّد على مصداقيتها ضمن اطار العقيدة الاسلامية ذاتها . وفي اسطورة الحسين ، يلحظ المرء هذا الحضور للانبياء الأولين ، وذلك ضمن سعي الاسطورة لتأسيس مصداقية لقولها بانتماء الحسين للنبوّة قبل ولادته التاريخية بزمن طويل [2] .

على أن اتساع اسطورة الحسين لم يأت على حساب محورية شخصه في الاسطورة ، بل هو على العكس من ذلك ، جاء ليؤكد هذه المحورية في جانبين هامين : الاول ، حضور

---

١) علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس ، اللهوف في قتلى الطفوف (النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٦٩ هـ/ ١٩٥٠ م) ، ص ٥٥ .

٢) انظر : ابن رستم الطبرى ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٩ ، ٦٠ ، علي محمد البهادلي فلسفة الشهادة (النجف : مطبعة النعمان ، ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٥ م) ، ص ١٦٤ - ١٦٨ .

الحسين كمقولة أيديولوجية في الصياغة العامّة لوجهة النظر الكونيّة للشيعة الاماميين . والثاني ، البعد الديني - السياسي المعارض الذى ترمز اليه شخصية الحسين في عقائد هذه الطائفة . هذا البعد الذى عُبّر عنه ميتولوجيا باسطورة "الامام الشهيد" ، وعبّر عنه أيديولوجياً بشعار "الثورة الدائمة" (١) . واتحاد أُسطورة الشهيد بشعار الثورة ، يُحقق التكامل الوظيفي للاسطورة والشعار في أوساط المحازبين : فالأُسطورة تُغذّى مشاعر المحازبين وتشحذ عواطفهم ، والشعار يُعزّز وجود الأُسطورة من خلال تحفيز المحازبين على النشاط والفعل . فشهادة الامام ، تستتبع من جانب المؤمنين رفع شعار الثورة الدائمة ، وشعار الثورة هو التعبير عن استجابة هؤلاء لمقولة الرعاية الالهية على الارض ، والتي لا تتواصل إلّا من خلال الائمة .

وسوف يتبين لنا هذا المضمون المعارض لعقائد الاماميين في البند التالي ، من خلال استعراض الخوارق التي نسجتها الاسطورة حول الحسين قبل ولادته وعند ولادته ، وفي حادثة استشهاده . ويلحظ المرء في نسيج اسطورة الحسين نوعين من الخوارق : الاول ، نسجته الأُسطورة حول الحسين ، وللطبيعة والمخلوقات الأُخرى دور في هذا المجال . وأمّا الثاني ، فهو ذلك النوع من المعجزات الذى نسبته الاسطورة الى الحسين نفسه ، كالقدرة على الاشفاء ، او الإتيان بمعجزات ، فضلا عن القدرة على الشفاعة ، الى غير ذلك مما ينسب من قوى خارقة الى الانبياء والاولياء الصالحين .

---

١) يقدّم خوري في مخطوطه آنف الذكر ، تفسيره لامامة الشهيد وديمومة الثورة عند الشيعة الاماميين في الصفحات ١٣٥ - ١٤٢ .

(٢) اسطورة الحسين في محاورها الثلاثة

(أ) الخوارق حول الحسين قبل ولادته :

يبدأ تاريخ الحسين في وقائع الاسطورة من نقطة يصعب تحديدها من الناحيــة التاريخيــة . فالحسين في هذه الوقائع كائن أزلي ، تجلّى وجوده قبل ولادته الفعلية بآلاف السـنين على هيئة نور ، انتقل عبر أصلاب الانبياء الواحد تلو الآخـر منذ آدم ، وصولا الى النبي محمد . ويذكر ابن رستم الطبري في دلائل الامـامة تفاصيل انتقـال نور الحسين منذ الأزل وحتى ولادته التاريخية ، بما مفاده الاتي : ان الله قد خلـق الخمسة الاول من أهل البيت ، وهم محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين ، قبل أن يخلق الدنيا بسبعة آلاف عام . وأنهم ، أي الخمسة ، كانوا قدّام العرش الالهي على شكل عمـود من نور قُذف في صلب آدم ، ثم أُخرج الى أصلاب الآباء وأرحام الامـهات ، الى أن صُيّـر في صلب عبد المطلب ، فشقّـه الله نصفين : نصف في عبد الله ، والنصف الآخر في أبـي طالب ، ثم أُخرج النصف الذى للنبي الى آمنة بنت وهب (أُم النبي) ، والنصف الآخـر الى فاطمة بنت أسد (أُم علي) ، فأخرجت آمنـة محمداً ، وأخرجت فاطمة عليّـاً . ثـم أُعيـد النور كلـه الى النبـي ، فخرجت فاطمـة الزهراء ، ثم أُعيـد الى علي ، فخـرج الحسن والحسين من النصفين مجتمعين ، فما كان من علي صار في ولد الحسن ، وما كان من النبي صار في ولد الحسين ، وهو ينتقل في الأئـمّة من ولده الـى يوم القيامة [(١)] .

ويشير مصدر آخر الى أزلية وجود الحسين في رواية مشابهة لرواية ابن رستم الطبري ،

---

١) ابن رسـتم الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

على أن الرواية الثانية ، تُضيف الى ما تقدم ، سلسلة أسماء الانبياء الذين انتقل نور الحسين عبر أصلابهم منذ آلاف السنين . وتُريد الرواية من ذلك ، الاستدلال على نقاء النبّوة في عروق الحسين ، والتأكيد على أزلية نسبتها اليه [١] . وفي رواية ثالثة أن النبي محمدا كان أول المخلوقات ، وأنه ، أي النبي ، كان قد قال : "حسين مني وأنا من حسين" ، وبالتالي ، يستدّل من هذه العبارة أن نور الحسين هو أول المخلوقات أيضا [٢] ، لانه من نور النبي .

ترتبط اسطورة النور الازلي للحسين ، كما هو واضح من سياق الروايات الثلاث ، بأفكار كانت قد ظهرت لدى الانسان منذ أقدم العصور حول نشأة الكون وبدء الخليقة . على أنّ الأسطورة لا تتوقف عند ذلك فحسب ، بل إنّ احدى هذه الروايات تتحدث عن خصوصية نور الحسين بين الانوار قاطبة . من ذلك مثلا ، أنّ نور الحسين كان يظهر على جبين الأمهات عند الحمل بأحد أجداد النبي محمد ، وأن النور انتقل الى جبين آمنة عند حملها بالنبي ، وأن فاطمة حين حملت بالحسين ، "قال لها النبي إنني أرى في مقدم وجهك ضوءا ونورا وستلدين حُجّة لهذا الخلق" [٣] . وتذكر الرواية ذاتها أن هذا النور لم يظهر على جبين فاطمة حين حملت بابنها الاكبر الحسن . وهذا

---

١) البهادلي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٦٤ — ١٦٨ .

٢) جعفر التسترى ، الخصائص الحسينية (النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٦ م) ، ص ١٥ .

٣) المصدر نفسه ، ص ١٨ .

ـ ينظر الرواية المذكورة ـ برهان على خصوصية نور الحسين [(١)] . وتذكر الروايـة ذاتها ـ على لسان فاطمة ـ أنها حين حملت بالحسين ، لم تكن تحتاج في الليلـة الظلماء الى مصباح . وتُضيف (أي الرواية) : "ومن خصوصياته (أى نور الحسين) ، أنه ... يغلب النور أيضا . وقد قال من رآه صريعا (في كربلاء) وهو في الشمـس نصف النهار حين قتله : والله لقد شغلني نور وجهه عن النظر في قتله . ومن خصوصياته أنه لا يحجبه حاجب كما قال ذلك القائل أيضا : اني ما رأيت قتيلا مضمخا بالدم والتراب أنور وجها منه فلم يحجب التراب والدم الذى علا وجهه نوره الذى علا كل نور" [(٢)] .

الروايات الثلاث آنفة الذكر ، التي تتحدث عن كينونة أزلية للحسين على هيئة نور ، تطرح في جانب هام منها الحسين ، وكأنه علّة وجود الانبياء والاديان من قبله . وهذا ما يبدو واضحا في الفكرة القائلة بانتقال نور الحسين ، عبر أصلاب النبيين ، الواحد تلو الآخر ، وصولا الى النبي محمد . كما يتّضح هذا الأمر في الفكرة القائلة باستمرار نـور الحسين في شخصه ، يوم تجسّد الحسين كائنا بشريا وحتى استشهاده . وهذا النور ـ تبعا لوقائع الاسطورة ـ لم يتوقّف عند استشهاد الحسين ، بل ظلّ يسطع علـى جبينه وهو قتيل في العراء [(٣)] . وهو ، أي النوّر ، استنادا الى رواية ابن رستم الطبري ، سيظلّ قائما في ولد الحسين من الأئمة حتى يوم القيامة [(٤)] .

---

١) المصـدر نفسـه .

٢) المصدر نفسـه ، ص١٨ ، ١٩ .

٣) المصـدر نفسـه .

٤) ابن رستم الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ص٥٩ ، ٦٠ .

في فكرة النور الحسيني ملامسة واضحة لفكرة الانسان الأول الذي كان في البدء على هيئة نور ، وأدّى - طبقا لمقتضيات أُسطورة آرية قديمة [(١)] - وظيفة كونيّة ، وذلك قبل أن يظهر البعد الديني أو الخلاصي (من فكرة الخلاص الديني) لهذا الانسان مع مجيء العصر الهيليني [(٢)] . وتُلامس هذه الفكرة أيضا عناصر دينيّة حادثة زمنياً ، بالقياس مع فكرة الانسان الأول ذي الوظيفة الكونيّة . وتتجلّى هذه العناصر في مسألتي الخلق والبعث ومصير الانسان فيهما تبعا لما تطرحه أُسطورة الحسين في مجمل وقائعها . فهذه الأُسطورة طرحت حلّاً لمعضلة الانسان ازاء المطلق الكامن فيه ، وذلك من خلال صيغة توفيقية جعلت من الحسين كائنا نصف الهي - نصف بشرى . ولهذا الأمر مغزاه الهامّ في معرض تحليل فكرة الشهيد في عقائد الشيعة الاماميين ، خاصة اذا ما أخذنا في الاعتبار أنّ الشهيد في عقائد هذه الطائفة هو من اجتمعت فيه صفتا الثائر والقدّيس . ووقائع الأُسطورة حول ولادة الحسين وطفولته ثم استشهاده في كربلاء ، تعزّز هذه الفكرة وتُرجّح انتصار الالهي في الانسان من خلال قدر الشهادة .

(ب) الخوارق حول ولادة الحسين وحياته

الخوارق في هذا الصدد كثيرة ، وهي نوعان : خوارق حول الحسين ، وأُخرى نُسبت اليه . أمّا الخوارق حوله فمن أبرزها تلك المتعلقة بالحمل بالحسين وولادته

---

١) عبد الرحمن بدوى ، الانسان الكامل في الاسلام ، دارسات ونصوص غير منشورة ألّف بينها وحققها عبد الرحمن بدوى (القاهرة : مكتبة النهضة العصرية ، ١٩٥٠) ، ص ١٤ ، ١٥ .

٢) المصدر نفسه .

من ذلك مثلا ، أنّ مدّة الحمل بالحسين كانت ستّة أشهر فقط ، وأنه ما من مولـــود وُلد لستّة أشهر وعاش سوى الحسين وعيسى بن مريم ، وقيل زكريا بن يحيى [١] .
ومن ذلك أيضا أنّ جبرائيل هبط مع ألف ملك من السماء لتهنئة النبيّ بميـــلاد الحسين [٢] ، وأنه نقل للنبي في الوقت ذاته التهاني الالهية بهذا الحدث [٣] .

وفي احدى الروايات أنّ الحسين قد سقط ساجدا للّـه لحظة ولادته [٤] ، وأنّ النبيّ نادى في تلك اللحظة : " يا أسماء [٥] هلمّي ابني فقالت : انّا لم ننظّفه بعـــد . فقال أنت تنظفيه [كذا] انّ الله قد نظّفه وطهّره فأتته به ... في خرقة صوف فأخذه بيده ونظر اليه وبكى وقال عزيز عليّ يا أبا عبدالله " [٦] . وتتابع الرواية عينها سرد تفاصيل أُخرى بهذا الصدد مشيرة الى أنّ النبيّ وجبرائيل قد تناوبا حمل الطفل الوليد ، فتارة كان محلّه كتف جبرائيل وأخرى بين يدي النبي أوعلى كتفه أوعلى ظهره . وأن النبي كان يُقبّل فم الطفل وجميع أعضائه ويرفعه بين الفينة والأُخرى ليريه للناس [٧] .

---

١) نجم الدين محمد بن جعفر بن نما الحلي ، مثير الأحزان (النجف : المطبعـــة الحيدرية ، ١٣٦٩ هـ/ ١٩٥٠م) ، ص٧ .

٢) المصدر نفســه ، وابن طاووس ، مصدر سبق ذكره ، ص٦ .

٣) ابن شهرآشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٢٠٩ .

٤) التستري ، مصدر سبق ذكره ، ص١٩ .

٥) المصدر نفســه ، ولا يُحدّد المصدر من تكون أسماء هذه .

٦) المصدر نفســه .

٧) المصدر نفســه .

وثمة خوارق تتّصل برضاعة الحسين ، من ذلك : ان الله قد جعل للحسين في ابهام النبي غذاء يغتذى به لمدة أربعين يوما [١] ، عندما لم تتمكن فاطمة من ارضاعه بسبب علّة ألمّت بها . ويُروى في السياق ذاته ، أن زوجة العبّاس بن عبد المطّلب ، وتُدعى أم الفضل لبابه بنت الحرْث ، كانت قد رأت مناما قبيل ولادة الحسين ، ومفاده أنّ قطعة من لحم النبي قد قطعت ووضعت في حجرها ، وأن النبي قد فسّر لها ذلك المنام ، بأنّ فاطمة ستلد غلاما ولسوف يدفع النبيّ به الى أُم الفضل لترضعه ، وقد كان ما قال [٢] .

ومن الخوارق والمعجزات أيضا ، تلك التي تُروى في معرض التأكيد على مكانة الحسين الرفيعة عند الله . ويُستَدَلُّ على هذه المكانة في بعض وقائع الأُسطورة مما روي عن رعاية جبرائيل للحسين وهو طفل . من ذلك أنّ جبرائيل نزل يوما وكانت فاطمة نائمة فيما الحسين تلق على عادة الأطفال في الليل ، فقعد جبرائيل يلهيه الى أن استيقظت فاطمة ، فأعلمها النبيّ بما كان من جبرائيل [٣] . وفي رواية أُخرى أنّ النبي حمل الحسن على كتفه اليمنى والحسين على اليسرى ، فنزل جبرائيل فأخذ الحسين وحمله ، فكانا (أي الحسن والحسين) يفتخران ، فيقول الحسن : حملني خير أهل الأرض ، ويقول الحسين ، حملني خير أهل السماء [٤] .

---

١) ابن شهر آشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٢٠٩ .
٢) ابن نما الحلّي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧ .
٣) ابن شهر آشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٢٢٩ .
٤) ابن نما الحلّي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١١ ، ١٢ .

وأمّا كرامات الحسين في مُجمل حياته فكثيرة ؛ منها ما يتحدث عن قدرة الحسين مذ كان طفلا على الشفاعة والاشفاء . وتُذْكَرُ في هذا الصدد قصّة عن مَلَكٍ يدعى فطرس، كان الله قد أنزل به عقابا لمخالفة أتى بها ، وأنّ فطرس طلب من جبرائيل أنْ يأذن له بمرافقته للتهنئة بالحسين ، لعل الطفل الوليد يشفع لفطرس فتعود اليه سلامة جناحيه ، وأنه (أي المَلَك فطرس) قد كان له ماتمنّى عندما استعلم النبي عن حاله ، فطلب منه مسح جناحيه بالمولود ، يعني الحسين ، وأن فطرس عاد الى حاله الطبيعي بعد ذلك ، وأصبح يُعرَفُ بأنه عتيق الحسين ، وقد أُمِرَ أنْ يلزم أرض كربلاء فيخبر بكل مؤمن زار قبر الحسين الى يوم القيامة (١) .

وفي دلائل الامامة لابن رستم الطبرى أن امرأة أصابها حرق على الجبين من كثرة السجود ، وأنها كانت زوّارة للحسين ، فاحتبست عن زيارته بعد ذلك ، وعندما علم الحسين بأمرها ذهب اليها ونفث على الحرق فلم يعد له أثر ، ثم قال: " نحن وشيعتنا على الفطرة وسائر الناس منها براء "(٢) . وفي المصدر نفسه روايات عديدة حول القدرات الخارقة التي امتلكها الحسين ، من ذلك أنه نزل وأصحابه في أرض تحت نخلة جفّت ويبسرعودها من قلّة الماء ، وأنّ النخلة عادت للاخضرار وأعطت ثمراً في الحال ، عندما رفع الحسين يده نحو السماء ودعا بكلام لم يفهمه السامعون . ومن ذلك أيضا

---

١) ابن رستم الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ص٧٩ ؛ ابن شهرآشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٢٢٩ .

٢) ابن رستم الطبري ، المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

أنّ الحسين كان يعلم بالأحداث قبل وقوعها ، وأنه كان يُخبر أصحابه بذلك قبل أن يحصل (١) . وفي مصدر آخر أن الحسين ، عندما اختلف رجلان حول امرأة ادّعاها كل منهما له ، أنطق طفلها الوليد ليخبر الناس من يكون أبوه ، وأنّ الطفل ذكر اسم أبيه ، فلم يكن أبا من الرجلين المتنازعين (٢) .

ومن الخوارق ما ورد في بعض المؤلفات على شكل حديث منسوب الى النبي محمد حول الحسين وكراماته . ففي مناقب آل أبي طالب لابن شهرآشوب ، أن النبي قال : " رأيت في الجنة قصرا من درّة بيضاء لا صدع فيها ولا وصل فقلت : حبيبي جبرائيل لمن هذا القصر ؟ قال : للحسين ابنك ، ثُمّ تقدّمت أمامه فاذا أنا بتفاح فأخذت تفّاحة ففلقتها فخرجت منها حوراء كأنّ مقاديم النسور أشفار عينيها فقلت لمن أنت ؟ فبكت ثم قالت : لابنك الحسين " (٣) .

ومن الخوارق ما جاء على شكل تأويل لآيات قرآنيّة فُسّرت بأنها نزلت بالحسين خاصة . من ذلك الآية : * حملته أمّه كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله ثلاثون شهرا * . وتفسير ذلك أن فاطمة كرهت الحمل بالحسين وكرهت ولادته عندما علمت من والدها بالمصير الذي سيلقاه . ويفسّر ابن رستم الطبري انطباق الرقم الوارد في هذه الآية على حال الحسين دون البشر قاطبة بالآتي : " ... وليس هذا في سائر الناس فإنّ حمل النساء تسعة أشهر والرضاع في حولين كاملين لمن أراد أنْ يتمّ الرضاعة وهي أربعة

---

١) المصدر نفسه ، ص ٧٦ ، ٧٧ .

٢) ابن شهرآشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٢١٠ .

٣) المصدر نفسه ، ج ٣ : ٢٢٩ .

وعشرون شهرا ، ومن النساء من تلد لسبعة أشهر فيكون مع حولي الرضاعة أحدا وثلاثين شهرا والمولود لا يعيش لستّة ولا لثمانية ، ومولد الحسين لستّة أشهر ورضاعه في حولين " (١) .

وتجدر الاشارة في معرض خصائص الحسين على النحو الوارد في مصادر الاسطورة ، الى تلك التفسيرات التي تُسبغ هالة من نور على المواصفات الخلقيّة والخُلقيّة للحسين . من ذلك مثلا ، أنّ الحسين كان " ... جيّد البدن حسن القامة جميل الوجه صبيح المنظر نور جماله يغشى الأبصار وله مهابة عظيمة ويشرق منه النور بلحية مدوّرة قد خالطها الشيب ، أدعج العينين ، أزجّ الحاجبين ، واضح الجبين ، أقنى الأنف ، كان اذا جلس في المكان المظلم يهتدى اليه الناس ببياض جبينه ونحره كأنّ الذهب يجري في تراقيه واذا تكلّم رأى (الناس) النور يخرج من بين ثناياه ولم يكن يمرّ في طريق فتبعه أحد إلاّ عرف أنه سلكه لطيب رائحته " (٢) . وفي معرض الاشارة الى هيبة الحسين الاستثنائية ، تذكر إحدى الروايات " ... أنّ الحسن كان يُعظّم أخيه [كذا] الحسين كأنه أسَنّ منه " (٣) .

أمّا الخوارق التي لها دلالة خاصة في مجمل شأن الحسين ، فتلك التي تذكر الفرق بالأيام والأشهر بين ولادة الحسن والحمل بالحسين وولادته . ففي إحدى هذه الروايات أنّ فرق الأيام بين ولادة الحسن والحمل بالحسين كان عشرة أيام . وفي رواية

---

١) ابن رستم الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ص٧٢ .

٢) البهادلي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨٠ .

٣) المصدر نفسه ، ص ١٨١ .

أُخرى ، خمسون ليلة ، وكان بين ولادتهما عشرة أشهر وعشرون يوما . وفي رواية ثالثة - نقلا عن الامام الصادق - أنّ الفرق بين ولادة الحسنين كان ستّة أشهر وعشرة أيام . وفي رواية رابعة أنّ الفرق كان ستّة وعشرة أشهر [1] . ومما يلفت النظر في هذه الروايات الأربع ، التي وردت في مصدر واحد باسنادات مختلفة ، تكرار الرقم " عشرة " في كل واحدة منها ، بحيث شكّل هذا الرقم قاسما مشتركا فيما بينها جميعا . وقد يُفسّر حضور هذا الرقم في أذهان الرواة عن الحسين وخصوصية حضوره في التاريخ ، بأنه حضور في ذاكرة الناس لتاريخ العاشر من المحرم ، تاريخ استشهاد الحسين في كربلاء . ولا غرابة في الأمر ، اذ غالبا ما تميل الذاكرة الشعبية الى اقران رقم معيّن بوقائع حياة شخصية استثنائية على أنه احدى الخوارق المتعلقة بفرادة هذه الشخصية في التاريخ . وفيما يتعلق بالحسين ، فإنّ الجذر التاريخي لاقتران الرقم عشرة به في ذاكرة الناس ، توفّر في واقعة استشهاده في العاشر من المحرم ، وهو المعروف بيوم عاشوراء . وكانت له قداسة عند العرب قبل الاسلام ، اذ كان عرب الجاهلية ويهود يثرب يصومونه . كما كانت قريش تصومه وتستر الكعبة فيه . " وذُكر أنّ الرسول كان يصومه في الجاهلية أيضا . ولما قدم المدينة ، كان يصومه ، وأمر بصيامه . فلما فرض رمضان ترك عاشوراء ، فمن شاء صامه ، ومن شاء تركه " [2] .

والعاشر من المحرم ، كما هو معلوم ، أحد أيام الأشهر الحرم الأربعة ، في الجاهلية والاسلام . على أنّ المرء يلحظ تشديدا في مؤلفات أُسطورة الحسين عند

---

١) البهادلي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٤ .

٢) جواد علي ، مصدر سبق ذكره ، ج ٨ : ٣٧٤ .

بعض الشيعة ،على قداسة هذا اليوم ، وذلك للاعتقاد بأنه اقترن منذ الأزل بمقتل الحسين بن علي في عاشر المحرم من العام ٦١ هـ . إذ غالبا ما تتعامل أدبيات الشيعة مع استشهاد الحسين على أنه قدر الهي كُتب على الحسين قبل ولادته التاريخية بوقت طويل . وقد ورد عند الخوارزمي في مقتل الحسين ، أنّ الله قد خلق أفضل الأشياء والأحياء والأنبياء في يوم عاشوراء ، وأن أهم الأحداث الربّانيّة قد حصلت في هذا اليوم ، ومنها استواء الله على العرش في يوم عاشوراء ، وأنّ النبي محمد قد ولد في هذا اليوم ، وكان يصومه التماسا لفضله (1) .

(جـ) الخوارق حول شهادة الحسين

وهذه أيضا كثيرة . ويمكن للمرء أن يُصَنِّف الخوارق حول هذا الموضوع ـ استنادا الى ما توفّر من أدبيات ـ في أربعة أنواع: الأول منها يتحدث عن اخبار الانبياء السابقين بمقتل الحسين ، وذلك قبل ولادته بآلاف السنين . النوع الثاني يذكر أنّ جبريل والملائكة أخبروا النبي بمقتل الحسين بعد مرور سنة على ولادته . ويروي النوع الثالث قصص الخوارق التي ذكر بأنها حصلت ابأن جريان المعارك في كربلاء ، أو تلك المعجزات التي وردت على أنها صدرت عن الحسين أثناء سير المعارك ، فضلا عن بطولات نُسبت اليه والى آل بيته وصحبه ممّن شاركوه قدر الشهادة . أمّا النوع الرابع فهو ما ذُكر على أنه خوارق حصلت بعد مقتل الحسين .

---

1) أبو المؤيد موفق بن أحمد الخوارزمي ، مقتل الحسين ، جزءان في واحد (النجف : مطبعة الزهراء ، ١٣٦٧ هـ/ ١٩٤٨ م) ، ج ٢ : ٢ .

وبالاجمال ، فإنّ الخوارق حول شهادة الحسين تطرح فكرة رئيسية ، وهي أنّ شهادة الحسين كانت قدرا الهيا كتب عليه منذ الازل ، وأنّ هذا القدر ، الذى تجلى في صيغة حدث تاريخي ، انمّا كان في التاريخ تجسيدا لإرادة الهية ، أي أنه شأن قديم لا حادث . وقد جاءت الخوارق حول هذا الحدث العظيم لتؤكّد على قداسة الرمز الماثل في الحسين ، وعلى عظمة الحسين لدن الله وعند سائر الانبياء منذ بدء الخليقة . وهذا ما ستعرضه النقاط الفرعية التالية بشيء من التفصيل ، تمهيدا للتعرف على البعد الميثولوجي لقصّة الحسين في التاريخ .

أولا — اخبار الانبياء السابقين بمقتل الحسين : يتكرر الحديث في عدد من أدبيات الاسطورة عند بعض الشيعة عن اخبار الانبياء السابقين بمقتل الحسين في أرض تدعى كربلاء . ويذكر في هذا السياق أنّ آدم وموسى بكيا الحسين ، وأنّ عيسى بن مريم لعن قاتله [(١)] . وفي رواية أنّ جبريل لقّن آدم أسماء آل البيت الخمسة ، وأنه عندما أراد ذكر اسم الحسين " ... سالت دموعه وانخشع قلبه فقال أخي جبريل مالي اذا ذكرت الخامس ينكسر قلبي وتسيل عبرتي فقال جبريل ولدك هذا يصاب بمصيبة تصغر عندها المصائب قال يقتل عطشانا [كذا] [(٢)] غريبا وحيدا ولو تراه يا آدم وهو ينادي واعطشاه حتى يحول العطش بينه وبين السماء كالدخان فبكى آدم " [(٣)] . وأمّا زكريا ،

---

١) عبد الرزّاق الموسوي المقرّم ، مقتل الحسين أو حديث كربلاء (النجف : دار الكتب الاسلامية ، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م) ، ص ١٧ .

٢) والصحيح (عطشان) ، لأنها ممنوعة من الصرف لا تنوّن ، وهي على وزن فعلان ومؤنثها فعلى .

٣) علي بن الحسين الهاشمي ، ثمرات الاعواد (النجف : مطبعة الغرّي الحديثة ، ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م) ، ص ٦٣ .

" ... فإنّه سأل ربّه أن يعلّمه أسماء الخمسة (أي النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين)، فهبط جبريل فعلّمه ايّاها فكان زكريا اذا ذكر اسم الحسين "ع" خنقته العبرة فقال ذات يوم الهي ما بالي اذا ذكرت أربعة منهم تسليت بأسمائهم عن همومي واذا ذكرت الخامس "ع" تدمع عيني فأنبأه الله تعالى عن قصته وقال كهيعص" [(1)]، (أي: ك هـ ى ع ص، وهي الأحرف التي تفتتح بها سورة مريم في القرآن الكريم).

وتفسّر هذه الأحرف الخمسة عند بعض الشيعة على النحو الآتي: " فالكاف اسم كربلاء، والهاء هلاك العترة، والياء يزيد وهو ظالم للحسين، والعين عطشه، والصاد صبره" [(2)].

وفي رواية ثالثة أن الله حدّث كليمه موسى قائلا "أغفر لمن استغفرني إلّا قاتل الحسين (ع) وقال يا رب ومن الحسين قال تعالى الذي مرّ ذكره عليك بجانب الطور قال ومن يقتله قال تعالى أمّة جدّه الباغية الطاغية في أرض كربلاء" [(3)].

وثمة خوارق في معرض الحديث عن حوادث وقعت لأنبياء سابقين مثل نوح وابراهيم واسماعيل، وأن هذه الحوادث حصلت معهم عندما مرّوا بأرض كربلاء. من ذلك على سبيل المثال، ما حصل مع ابراهيم، اذ " ... مرّ بكربلاء وهو راكب فرسه فعثرت به الفرس فسقط على الأرض وشجّ رأسه وسال دمه فأخذ يكثر من الاستغفار وقال إلهي أي شيء حدث مني؟ فنزل جبريل وقال يا ابراهيم ما حدث منك ذنب ولكن هنا يقتل سبط

---

١) المصدر نفسه، ص ١٤.

٢) ابن شهر آشوب، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٧.

٣) عبدالكريم السيد علي خان، مقتل سيد الشهداء الحسين بن علي (بيروت: دار الزهراء، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ص ١٢٦، ١١؛ ووردت في صيغة مشابهة لدى: حسن بن علي اليزدي الكثنوى، أنوار الهداية (النجف: مطبعة النعمان، ١٣٨٠هـ، ص ٢٥٣.

النبييـن فسال دمك موافقة لدمه فبكى ابراهيم "(١) .

ثانيا ـ اخبار النبي محمد بمقتل الحسين : والخوارق هنا أيضا عديدة . وتشير المصادر بصددها الى أنها قد حصلت والحسين لمّا يتجاوز السنتين من العمر بعد . ففي رواية لابن طاووس، أنه بعد مرور سنة كاملة على مولد الحسين ، هبط على النبـي اثني [كذا] (٢) عشر ملكا أحدهم على صورة الأسد والثاني على صورة الثور والثالث على صورة التنيّـن والرابع على صورة ولد آدم والثمانية الباقون على صور شتّى محمّرة وجوههم باكية عيونهم قد نشروا أجنحتهم وهم يقولون يا محمد (ص) سينزل بولدك الحسين عليه السلام ابن فاطمة ما نزل بهابيل من قابيل وسيعطى مثل أجر هابيل ويحمل على قاتلـه مثل وزر قابيل "(٣) . وتضيف الرواية عينها أنه لم يبق ملك مقرّب الا ونزل الى النبـي يقرئه السلام ويُعزّيه بالحسين . وفي المصدر ذاته أنّ النبي بعد مرور سنتين على مولـد الحسين ، خرج في سفر فوقف في الطريق واسترجع فدمعت عيناه فسُئِل عن ذلك ، فقال: " هذا جبريل عليه السلام يخبرني عن أرض بشطّ الفرات يقال لها كربلاء يقتل عليها ولدي الحسين ابن فاطمة . . . "(٤) .

ومن أشهر ما ذكر نقلا عن النبي في هذا المجال ، ما ورد على لسان زوج الرسـول أُم سلمه ، إذْ قالت أنّ جبريل أعطى حفنة من تراب أرض كربلاء حيث يقتل الحسين ، فدفع

---

١) الهاشمي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٥ .

٢) والصحيح (اثنا عشر) ، ملحق بالمثنى يُرفع بالألف ، وأمّا الجزء الثاني من الرقم فمبني على الفتـح .

٣) ابن طاووس ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧ .

٤) المصدر نفسـه .

النبي بتلك الحفنة الى أم سلمه ، قائلا لها ان هذه الحفنة تصير " دما عبيطا " يوم يقتل الحسين . وتقول الرواية ان ام سلمة احتفظت بحفنة التراب تلك ، وعند خروج الحسين من مكــة متوجها نحو العراق ، أخذت أُمّ سلمة ترقب الحفنة تلك كل يوم ، وفي آخر نهار العاشر من المحرم وجدتها وقد صارت دما عبيطا ، فعلمت ان الحسين قد قتل في ذلك اليوم (١) .

ويذكر في هذا السياق ، ما ورد في احدى الروايات من أنّ مجالس عزاء انعقدت لرثاء الحسين بعد ولادته ، وهي ثلاثون مجلسا : الأوّل منها انعقد " فوق السماوات عند سدرة المنتهى ليلة ولادته والمبيّن للمصيبة الله والسامع جبرائيل وألف قبيل مــن الملائكة كل قبيل ألف ألف حين أمرهم (الله) بالنزول لتهنئة النبي بولادته (أى الحسين) فقال اذا هنيته فعزه وقل له ان ولدك هذا يقتل مظلوما " (٢) . وتذكر الروايـــــة عينها أن المجلس الثاني للعزاء انعقد في حجرة فاطمة ، والثالث في حجرات زوجات النبي والرابع في مسجد النبي ، وكان الرائي فيه تارة النبي وتارة جبرائيل (٣) .

ثالثا ـ الخوارق بصدد المعركة : وهذه أيضا عديدة ، منها ما تمحور حــول الشهادة كقدر الهي كتب على الحسين منذ الأزل . ولهذا نجد الحسين في العديد من الوقائع الاسطورية للمعركة ، يبدو منفذا لهذه المشيئة الالهية . في كتابــــــه

---

١) ابن رستم الطبرى ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧٣ ، ومصادر كلاسيكية اخرى عديدة ، وجدير بالذكر هنا أن قصة هذا الحديث قد وردت أيضا في كتب التاريخ الكلاسيكية ، (انظر ، على سبيل المثال : ابن كثير ، مصدر سبق ذكره ، ج ٨، ١٩٩ .

٢) التسترى ، مصدر سبق ذكره ، ص١٠٨ .

٣) المصـــدر نفســـــه .

مقتل الحسين أو حديث كربلاء ، يقول المقرّم ، بأن الحسين كان مسيّرا بقدره الى كربلاء ، وأنه كان على علم بمقتله ، لأنّ الشهادة كتبت عليه قبل أن يولد ، وأمّا استغاثاته يوم المعركة ، فلم تكن الّا من قبيل الحجّة على هذا الخلق "[1] . وفي رواية لابن طاووس، نقلا عن الشيخ المفيد ، وبالاسناد الى الامام السادس، الصادق ، أنّ أفواجا من الملائكة أرادت نصرة الحسين ، لاقته ، فيما كان في طريقه الى الكوفة ، وقالت له : " ... يا حجّة الله على خلقه بعد جدّه وأبيه وأخيه ان الله عزّ وجلّ أمّد جدّك رسول الله صلى الله عليه وآله بنا في مواطن كثيرة وأن الله أمّدك بنا فقال لهم الموعد حفرتي وبقعتي التي استشهد فيها وهي كربلا ... "[2] . وتذكر الروايـــة عينها أنّ أفواجا من مؤمني الجـــن قد أرادت هي الاخرى الانتصار للحســين، فأبى قائلا : " ... من ذا يكون ساكن حفرتي وقد اختارها الله تعالى لي يوم دحـا الأرض وجعلها معقلا لشيعتنا ومحبّينا ... "[3] . وفي العديد من المصادر أن شهادة الحسين كحقيقة الهية تجسّدت له في منامات رآها ، كذلك المنام الذى ذكـر أنه رآه عندما ذهب ليودع قبر جدّه الرسول قبيل رحيله باتجاه الكوفة ، اذ ينقل عن الحسين قوله ان جدّه جاءه في المنام قائلا : " ... كأني أراك عن قريب مرمّـــلا بدمائك ، مذبوحا بأرض كربلاء ، بين عصابة من أمّتي ، وأنت في ذلك عطشان لا تُسقى وظمآن لا تروى ، وهم في ذلك يرجون شفاعتي ، ما لهم لا أنالهم الله شفاعتي يوم

---

١) المقرّم ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٥ .

٢) ابن طاووس، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٨ ، ٢٩ . ووردت كذلك في العديد من مصادر الشيعة الحديثة ، المتوفرة لهذا البحث ، نقلا عن ابن طاووس في أغلب الأحيان .

٣) المصدر نفســه ، ذكرها أيضا ابن الجوزى ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٠ ، وآخرون .

القيامة ... حبيبي يا حسين ان أباك وامّك وأخاك قدموا عليّ وهم اليك مشتاقون ، وان لك في الجنّة لدرجات لن تنالها الآ بالشهادة "[١] .

وفي جانب آخر من وقائع الاسطورة بصدد المعركة ، أن الحسين قد أتى بخوارق عدّة منها ما ذكره ابن رستم الطبرى ، باسنادات عديدة نقلا عن الامام الصادق ، أن الحسين لمّا منع وأصحابه من الماء " ... نادى فيهم من كان ظمآن فليجيء فأتاه أصحابه رجلا رجلا فجعل ابهامه في فم واحد واحد فلم يزل يشرب الرجل بعد الرجل حتى ارتووا كلهم فقال بعضهم والله لقد شربنا شرابا ما شربه أحد من العالمين في دار الدنيّا ، ولمّا عزموا على القتال في الغد أقعدهم الحسين عند المغرب رجلا رجلا يسمّيهم بأسمائهم وأسماء آبائهم ودعا بمائدة فأطعمهم وأكل معهم وتلك من طعام الجنّة وسقاهم من شرابها "[٢] . وتتابع الرواية عينها : " قال أبو عبد الله والقد والله رآهم عدّة من الكوفيين لوعقلوا ، قال ثم أرسلهم (الحسين) فعاد كل واحد الى بلاده ، ثمّ أتى جبل رضوى فلا يبقى أحد من المؤمنين الآ أتاه وسيقيم هنالك على سرير من نور قد حفّ به ابراهيم وموسى وعيسى وجميع الانبياء ومن ورائهم المؤمنون ينظرون ما يقول الحسين فهم بهذا الحال حتى يقوم المهدى فاذا قام أتوا كربلاء ووافوا الحسين فلا يبقى سماوى ولا أرضي الآ حفّ به يزوره ويصافحه ويقعد معه على السرير "[٣] .

---

١) الخوارزمي ، مصدر سبق ذكره ، ص١٨٧ ، ١٨٧ ؛ وابن شهرآشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج٣ : ٢٤٠ . ومنامات اخرى عديدة رآها وهو في طريقه الى الكوفة (انظر على سبيل المثال : سبط ابن الجوزى ، مصدر سبق ذكره ، ص٢٥٣ ؛ ومن المصادر الحديثة : آل ابراهيم ، مصدر سبق ذكره ، ج ٢ : ٨٩) .

٢) ابن رستم الطبرى ، مصدر سبق ذكره ، ص٧٨ .

٢) المصدر نفسه .

والخوارق حول شجاعة الحسين في المعركة عديدة أيضا ، البعض منها يبرز الشجاعة الفائقة التي أبداها الحسين أثناء القتال ، من خلال اظهار الفارق البيّن في عدد مقاتلي كل من الفريقين وعدّته . فأصحاب الحسين لم يتجاوزوا العشرات ، وهذا ما ذكرته كتب التاريخ الكلاسيكية أيضا . أمّا فيما يتعلق بقوات الخصم ، فتذكر مصادر الشيعة ـ نقلا عن الامام الصادق في أغلب الأحيان [1] ، أنّ قوّات ابن سعد بلغ عددها الثلاثين ألف رجل ، وقيل في رواية اخرى أنهم كانوا مائة ألف . أمّا كتب التاريخ ، فتذكر كما سبقت الاشارة في مطلع هذا الفصل أنهم كانوا في خمسة آلاف مقاتل، أربعة آلاف منهم كانوا تحت امرة ابن سعد ، والباقي تحت امرة الحرّ بن يزيد ، قبل انضمام هذا الأخير لمعسكر الحسين بصفة فردية . في سياق ما تقدم تبيّن وقائع الاسطورة أن قتال القلّة القليلة ، ضد الكثرة هو من قبيل الامور الخارقة للمألوف . وهي تسلّط الضوء بشكل خاص على بطولات استثنائية ذكر بأن الحسين قام بها أثناء القتال . وفي تذكرة الخواص لابن الجوزي ، أن الحسين بعد مقتل أصحابه وأنصاره " ... دعا الناس الى المبارزة فلم يزل يقتل كل من يبرز اليه حتى قتل ... "[2] . وفي مناقب آل أبي طالب لابن شهرآشوب ، أن الحسين ظلّ " ... يقاتل حتى قتل ألفا وتسعماية وخمسين رجلا "[3] ، وأنّ مائة وثمانين وأربعة آلاف من رجال ابن سعد حملوا على

---

١) ورد نقلا عن الصادق في مصادر عدّة ، منها على سبيل المثال : سبط ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره ، ص٢٤٦ .

٢) المصدر نفسه ؛ وورد شيء من هذا القبيل ، عن كثرة من قُتِل على يد الحسين في العديد من المصادر الحديثة مثل : علي خان ، مصدر سبق ذكره ، ص٦٢ ، ٦٣ ؛ البهادلي ، مصدر سبق ذكره ، ص٤٠٧ ؛ وآخرون .

٣) ابن شهرآشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٢٥٨ .

الحسين بالطعن بعد ذلك ، فأصابوه - في رواية نقلا عن الامام الباقر - بـ "... ثلاثماية وبضعة وعشرين طعنة برمح أو ضربة بسيف أو رمية بسهم"[١] . والمشهور في كتب التاريخ الكلاسيكية أن الحسين اصيب بثلاث وثلاثين طعنة وأربع وثلاثين ضربة[٢] . وجاء لدى ابن طاووس - نقلا عن بعض الرواة : "فوالله ما رأيت مكثورا قط قد قتل ولده وأهل بيته وأصحابه أربط جأشا منه ، وان كانت الرجال لتشدّ عليه فيشدّ عليها بسيفه فتنكشف عنه انكشاف المعزى اذا شدّ فيه الذئب ولقد كان يحمل فيهم ولقد تكملوا ثلاثين ألفا فينهزمون بين يديه كأنهم الجراد المنتشر ثم يرجع الى مركزه وهو يقول لا حول ولا قوّة الا بالله"[٣] . ومن الجدير ذكره ، أن كلمات هذا النصّ وردت لدى الطبري في تاريخه ، نقلا عن أبي مخنف ، عن عبدالله بن عمّار أحد شهود المعركة في صفّ قوّات ابن سعد . على أن ما تجدر الاشارة اليه في هذا الصدد هو أن الرواية الأصلية المشار اليها فيما تقدم (رواية أبي مخنف لدى الطبرى) ، لا تذكر رقما للقوّات التي دافعها الحسين[٤] ، فيما تذكر روايات الشيعة بالاجمال ما ورد عند ابن طاووس عن مدافعة الحسين لثلاثين ألف من جيش ابن سعد ، والأصل في ذلك ما نقل على لسان الامام الصادق حول عدد القوّات في صفوف جيش

---

١) المصدر نفسه . وتجدر الاشارة هنا الى أن هذا المصدر قد ذكر روايات اخرى غير هذه ، ولكن دون اسناد . على أن البحث هنا يهتم فقط بالمفارقة الحاصلة بين ما ورد في كتب التاريخ ، وما جاء في سياق وقائع الاسطورة ، خاصة تلك الوقائع التي يسندها المؤلفون الى الائمة من آل البيت ، اذ غالبا ما يدعم هؤلاء مصداقية الوقائع الاسطورية باسنادها الى أحد الائمة او أحد الثقات الشيعة .

٢) انظر على سبيل المثال : الطبري ، ج ٥ : ٤٥٣ .

٣) ابن طاووس ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥١ ، ومن المصادر الحديثة : محسن الامين ، أعيان الشيعة ، (بيروت : مطبعة الانصاف ، ١٩٤٨) ، ج ٤ ، القسم الأول ، ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

٤) الطبرى ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٤٥٢ .

ابن سـعد [١] .

هذه نماذج مما ورد في وقائع الاسطورة عن بطولات الحسين في المعركة . وقد ورد ذكر هذه الخوارق في المصادر الكلاسيكية للشيعة ، والتي غالبا ما ترد فيها الوقائع الاسطورية مدعومة بأقوال منسوبة لأحد الأئمة كالصادق أو الباقر وغيرهما [٢] . وقد تكرر ذكر هذه الخوارق في غالبية مؤلفات الشيعة الاماميين التي عنيت بواقعة كربلاء واستشهاد الحسين فيها . ويبقى من الضروري الاشارة الى أنّ اسطورة الحسين تستكمل صورتها في هذه المؤلفات ، الكلاسيكية منها والمعاصرة على حد سواء ، بنماذج من الخوارق ذكر بأنها حصلت اثر مقتل الحسين .

<u>رابعا_ الخوارق بعد مقتل الحسين</u> : وقائع الاسطورة هنا أيضا عديدة ومتنوعة ، منها ما ورد على أنه تغيرات طرأت على الطبيعة اثر مقتل الحسين ، كالقول بأن غبرة شديدة سوداء ارتفعت في السماء في ذلك اليوم ، حتى ظنّ الناس أن العذاب قد أتاهم [٣] ، والقول أيضا بأن الدنيا أظلمت بعد ذلك ثلاثة أيام [٤] . وفي رواية لابن

---

١) انظر : ص ١٩٠ ، الهامش رقم (١) .

٢) انظر على سبيل المثال : ابن شهرآشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٢٠٢ ، ٢٥٨ ، ومواقع اخرى عديدة ؛ ابن طاووس ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٠ ، ٦١ ؛ وغيرهما .

٣) انظر : ابن طاووس ، المصدر نفسه ، ص ٥٥ ، ومن المصادر الحديثة : علي خان ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٦ ، البهادلي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤١٦ ، محسن الامين [٣] ، <u>لواعج الاشجان</u> (النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٧٢ هـ ، ص ١٦٨ .

٤) محسن الامين [٣] ، <u>المجالس السنيّة في مناقب ومصائب العترة النبويّة</u> ، ٥ ج (النجف : مطبعة النعمان ، لا . ت) ، ج ١ ، ص ١٤٤ .

لابن شهرآشوب ، نقلا عن الامام الصادق ، أن السماء بكت على الحسين دمـــا لأربعين يوما [(١)] . وعن زرارة بن أعين عن الصادق أنه قال : " بكت السماء علــى يحي بن زكريا وعلى الحسين بن علي أربعين صباحا ولم تبك الا عليهما ، قلت : فمــا بكاؤها ؟ قال : كانت الشمس تطلع حمراء وتغيب حمراء [(٢)] . ومما ذكر في السياق ذاتـه ، أن السماء قد أمطرت دما يوم مقتل الحسين ، وبقي أثر هذا الدم في ثيـاب الناس [(٣)] ، وأنه ما رفع حجر في الشام ، وقيل في الدنيا ، الا" وجد تحته دم عبيط [(٤)] . وفي رواية ثانية أنه ما رفعت في ذلك اليوم حصاة في بيت المقدس الآ وجد تحتها دم عبيط [(٥)] . وفي رواية ثالثة ، أن الناس مكثوا شهرين أو ثلاثة يرون الحيطـان وكأنما لطخت بالدم مع مطلع كل يوم وحتى ارتفاعها في السماء [(٦)] .

وتتحدث الروايات عن خوارق اخرى صدرت عن جسد الحسين وعن رأسه المقطـوع . ففي احدى الروايات أن جسد الحسين قد رفع يوم مقتله الى السماء الخامسة ، ثم اعيـد الى أرض كربلاء [(٧)] . وأمـا الخوارق التي نسبت لرأس الحسين ، فمن أبرزها أن الرأس المقطوع قد نطق بآيات قرآنية ، وأنه سمع يتلو سورة الكهف [(٨)] . وفي ذلك يقول

---

١) ابن شهرآشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣: ٢١٢ .

٢) المصـدر نفســه .

٣) سبط ابن الجوزي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٧٤ .

٤) الامين ٣ ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٤٤

٥) المصدر نفسه من المصادر الحديثة ، ومن المصادر الكلاسيكية ، انظر ، ابن نما الحلي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٦٣ .

٦) البهادلي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤١٧ .

٧) التستري ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٩

٨) ابن شهرآشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣: ٢١٧ .

المقرّم : " والكلام من رأس مقطوع أبلغ في تمام الحجّة " (١) . ومن ذلك أيضا ، ما ورد على لسان الحضرميّة (احدى زوجات خولي بن يزيد الأصبحي ، الذى كلّف بحمل رأس الحسين الى الوالي في الكوفة) ، أنها رأت عمودا من نور يسطع من الاجانة التي وضع فيها الرأس ، حتى أعالي السماء (٢) . وهذه وردت في بعض كتب التاريـــخ الكلاسيكيـة (٣) .

ومن الخوارق ما ذكر بأنه اعترى الكائنات الحيّة على مختلف أنواعها ، كالقول بأن الوحوش في البراري بكت الحسين (٤) . ومن ذلك أيضا ما ذكره الخوارزمي ، نقلا عـن رواة ، عن رجل أنه قال : " كنت أفتّ الحب للعصافير كل يوم فكانت تأكل ، فلمّا كان يوم عاشوراء فتتّ لها فلم تأكل فعلمت أنها امتنعت لقتل الحسين بن علي عليه السلام " (٥) . وفي تذكرة الخواص لسبط ابن الجوزي ، أنّ القوم عندما أرادوا أكل لحوم الابل التـي حمل عليها رأس الحسين وجدوه أمرّ من الصبر فلم يتمكّـوا من أكله " (٦) . وفي رواية أنّ جواد الحسين ، وكان من خيل رسول الله ، امتنع على جند ابن سعد ، عندما حاول هؤلاء أخذه بعد مقتل الحسين ، وأنه (الجواد) وضع ناصيته في دم الحسين وعـدا يركض نحو خيمـة النساء وهو يصهل وكأنه يقول : " الظليمـة الظليمـة من أمّـة قتلت

---

١) المقرّم ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٠١ .
٢) ابن شهرآشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٢١٧ .
٣) الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٤٥٥ .
٤) ابن نما الحلّي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٣ .
٥) الخوارزمي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٩١ .
٦) سبط ابن الجوزى ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٦٧ .

ابن بنت نبيّها " (١) . وتتحدث رواية رابعة عن احتجاج الملائكة لدن العرش الالهي على مقتل الحسين . ويذكر ابن طاووس حكاية الاحتجاج هذه على النحو الآتي : " ... انه لمّا كان من أمر الحسين (ع) ما كان ضجّت الملائكة الى الله بالبكاء وقالت يا رب هذا الحسين (ع) صفيّك وابن بنت نبيّك قال نأقام اللــه ظلّ القائم (ع) وقال بهذا أنتقم لهذا " (٢) .

يحتل الانتقام الالهي من قتلة الحسين حيزًا لا يستهان به من وقائع الاسطورة حول مقتله . فقد انتقم الله من قتلة الحسين ومن الساكتين عن قتله (٣) . وهو سيغفـــر ذنوب البشر قاطبة ما خلا قاتل الحسين (٤) . والعديد من المصادر يعتبر حركـة المختار بن أبي عبيد الثقفي جزءًا من هذا الانتقام الالهي ، حيث سلّط الله " غلام ثقيف " كما يسمّيه بعض المصادر (٥) على قتلة الحسين واحدا واحدا .

هذه بالاجمال بعض وقائع الاسطورة حول الحسين وتاريخه وواقعة استشهاده . وهي وقائع انسحبت في أدبيات الاسطورة على أرض كربلاء ، حيث استشهد الحسين ، فاشير في العديد من المصادر الى أنّ كربلاء كانت منذ القدم مزارا للأنبياء ، وموطنا لأحزانهم ، وأنه ليس من سرّ لذلك سوى سرّ استشهاد الحسين فيها (٦) .

---

١) البهادلي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٤١٧ .

٢) ابن طاووس ، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٥ .

٣) المصدر نفسه ، ص ٥٩ - ٦١ .

٤) الكنتوري ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٤٨ .

٥) الخوارزمي ، مصدر سبق ذكره ، الفصل ١٥ ، وفيـــه تفاصيل انتقام المختار من قتلـة الحسين .

٦) عبد الحسين ابراهيم العاملي ، المفيد في ذكرى السبط الشهيد (بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩م) ، ص ٩ ، ١٠ .

والآن ، ما الذى تريد وقائع الاسطورة أن تقوله ؟

البند التالي سيحاول الاجابة عن هذا السؤال في نقطتين : الأولى ، تسلّط الضوء على البعد الانساني للاسطورة من خلال محاولة التعرف على عنصر الدراما في واقعة كربلاء ، كما هي في وقائع التاريخ . أمّا النقطة الثانية ، نسوف تحـــاول استخلاص البعد الأيديولوجي الكامن وراء اسطورة "الامام الشهيد " .

ب . حياة الحسين بعد مماتـــه

- عنصر الدراما في كربلاء الحسين

التعرف على عنصر الدراما في كربلاء الحسين يتطلب بداية الاجابة عن الســـؤال الآتي : كيف يتحول الدم المسفوح الى حياة باقية للشهيد ، والى اتصال شبه دائـم معه ، من قبل المؤمنين بقضيته ؟

الجواب عن هذا السؤال يستوجب البحث في العناصر التي كانت وراء ادماج هذه الشخصية التاريخية في وعي جماعة من المسلمين ، فشخصية الحسين أصبحت رمزا لهذه الجماعة ، وعنصرا هامًا من عناصر وعيها لذاتها . اذ تحول الحسين بعد مقتله من شخصية تاريخية الى ركيزة أساسية للعقائد الدينية والسياسية للطائفة التي عرفت بشكلها الناجز على أنها الشيعة الامامية .

ولسوف يتلمّس البحث في هذا البنـــد الجذر التاريخي لهذا العنصر العقائـدى ، في تسارع الأحداث في غضون أقل من خمسة أشهر نصلت بين موت معاوية في رجـــب من العام الستين للهجرة ، ومقتل الحسين في المحرم من العام الحادى والستين للهجرة

(أي في الفترة ما بين نيسان الى تشرين الأول من العام ٦٨٠ م)[1] .

على أن تسارع الأحداث وحده لا يكفي ليشكل عنصر الدراما في كربلاء ، بل يبحث عن ذلك في استثنائية الحدث ذاته ، أي في كون سابقة أولى من نوعها ، لم يسبق لمثيلها أن حصل في تاريخ الجماعة ، ولا تعرف الجماعة المعنيّة في خبرتها المباشرة مثيلا له إلاّ في نظيره الميثولوجي ، القائم في الأساطير والروايات الملحميّة . وواقعة كربلاء ، حدث مفعم بالسوابق التي لم تشهد قيم العرب نظائر لها في تاريخها قط . يضاف الى ذلك ، مجموعة التطورات التي طرأت على أوضاع الكوفة مع مقدم ابن زياد اليها ، مما أدّى الى تغيّر حاسم في سير الأحداث لغير مصلحة الحسين . وقد لعبت هذه الأحداث دور "الصدفة" في تقرير الشهادة كمصير محتوم للحسين ، وأسهمت بالتالي ، في صياغة فرادة الحدث واستثنائيته . ومن المصادفات في هذا المجال ، والتي لعبت دورا في صنع مأساة الحسين ، خروجه

---

١) ويؤخذ في الحسبان أيضا ، تراكم أحداث هامّة في فترة زمنية لم تتجاوز الخمسين عاما ما بين وفاة النبي ومقتل حفيده الحسين . وكلها أحداث ضاغطة من حيث أهميتها ودلالة معانيها ، ومن حيث الفترة الزمنية القصيرة نسبيا التي حصلت في غضونها ، من ذلك : اجتماع سقيفة بني ساعدة ، والذى كاد ينذر بتفسخ الجماعة لولا مبادرة الشيخين لحسم الموقف ؛ حروب الرّدة في عهد أبي بكر ؛ مقتل الخليفة الثاني عمر على يد أبو لؤلؤة الفارسي ؛ جمع الخليفة عثمان نسخ القرآن من الأمصار ، وتعميم نسخة واحدة عليها هي نسخة المدينة ؛ ثم مقتله بعد فترة على يد الثوار القادمين من الأمصار ؛ معركتا الجمل وصفّين ، ثم مقتل الامام علي على يد الخارجي ابن ملجم ؛ خذلان الابن الأكبر للامام علي (الحسن) على يد أنصاره ، وميله اثر ذلك للصلح مع معاوية ، ثم الموت المبكّر للحسن ، والذى أطلق العنان لتفسيرات عدة ، رجح من بينها أنه مات مسموما ؛ مقتل حجر بن عدي بأمر من معاوية ، وهو حدث أثار حفيظة المسلمين عامة ، وليس فقط آل البيت وأنصارهم ، وذلك لان قتله شكّل سابقة أولى من نوعها في عهد الاسلام كما سبقت الاشارة (انظر ص ١٣٩ ، الهامش رقم (٢) ؛ أخذ البيعة ليزيد قسرا قبيل وفاة معاوية ، ثم فرضها فرضا على الناس بعد وفاته .

من مكّة متوجها الى الكوفة في نفس اليوم الذى قتل فيه ابن عمّه ومبعوثه الى الكوفة مسلم بن عقيل . اذ من المرجّح أنّ الحسين كان سيعدل عن قراره الخروج الى هناك لو أنه علم في الوقت المناسب بانقلاب أوضاع الكوفة في غير مصلحته . وهو حين علم بالمصير الذى لقيه مسلم وهانيء بن عروة المرادى ، كان قد قطع أكثر من نصف المسافة الى الكوفة . وقد أراد مع ذلك العدول عن مواصلة الطريق والعودة من حيث أتى ، غير أنّ أخوة مسلم أصرّوا على متابعة الطريق للانتقام لأخيهم أو ملاقاة نفس المصير فكان تعليق الحسين على موقفهم هذا : "لا خير في العيش بعد هؤلاء"[1] . وعندما جنح الحسين ثانية لايجاد حلّ غير القتال ، مقدّما اقتراحاته الثلاث لابن سعد ، لم يقبل ابن زياد بأى من المقترحات الثلاث ، ووضع الحسين أمام خيار الموت أو الطاعة ، فاختار الموت بكبرياء على الحياة بالذل . وفي هذا كلّه ، تصرّف الحسين كما يليق بأى ثائر أن يتصرّف ، خاصّة وأنه وضع أمام خيارين "أحلاهما مرّ" : الموت جسدا ، أو الموت روحا ومعنى ، فاختار موت الجسد كارها من أجل أن يبقى المعنى الذى مثّل في وقفته تلك . ومما زاد في مأساة الحسين ، اصطحابه النساء والأطفال ، وهو مالا يفسّر الّا بواحد من احتمالين : امّا أن الحسين خاف عليهم وطأة الانتقام أو الذل فيما بعد[2] ، أو أنه أراد أن يحرج بهم الخصم ، ويضعه أمام "مأزق خلقي" . على أن تنفيذ قوّات ابن سعد لاوامر ابن زياد المشدّدة أثبت أنّ هؤلاء قد تجاوزوا مأزقا كهذا بدون أدنى حرج يذكر . فبعد أن قتل أصحاب الحسين الواحد تلو الآخر ، وتمّ الاجهاز على ذكور آل البيت ممن شاركوا

---

١) انظر : ص١٤٨ من هذا الفصل .

٢) حبيب آل ابراهيم ، مصدر سبق ذكره ، ج ٢ : ٦٦ .

الحسين مصيره ، لم تمتنع قوّات الخصم عن محاولة قتل طفل مريض[1] ، ولا هـي أحجمت عن نهب متاع نسـاء آل النبي ، اللواتي نقلن الى الشام كما تنقل سبايا الروم والفرس . وكان من شيم العرب اكرام ذوات النسب والمكانة من السبايا ، وهو ما لم تحظ به نساء آل البيت ، بعد الكوارث التي حلّت بآلهن ورجالهن .

على أن ما تقدم ذكره كان من العوامل التي أضافت الى مأساة كربلاء عمقا . لكن هذا العمق ، على هوله ، لم يكن السابقة التي شكّلت البعد الاعمق للمأساة . فما جعل من كربلاء حدثا دائم الحيوية في أذهان الناس هو البعد التراجيدي الذي تمثّل في قتل ابن بنت النبي . وهو القتل الذي وقع في يوم من أيام الاشهر الحرم . وهذه أشهر حرّم القتال فيها في الجاهلية ، فكيف يكون الحال اذا جرى قتال كهذا في عهد الاسلام ، الذي أكد على حرمة هذه الاشهر . وكيف هو الحال أيضا ، اذا كان القتال فيها قد حصل ضدّ مسلم وضدّ ابن بنت النبي . ثم ان الحسين قتل في يوم عاشوراء ، وهو واحد من أقدس أيام الاشهر الحرم عند العرب قبل الاسلام وبعده . ولا يغفل في هذا السياق قطع الرؤوس والتمثيل بالجثث ، وهو ما حرّمه الاسلام ونهى عنـــه .

يقول فيلهاوزن أن مقتل الحسين في كربلاء هو أشبه ما يكون بمشهد مسرحي انفعالي (ميلودراما)[2] . واذا كان هذا الكلام يصحّ على حال الحسين في لحظاته

---

١) وهو علي بن الحسين الملقب بـ "زين العابدين" .

٢) Wellhausen, op.cit., P.116

الأخيرة ، فانه لا ينطبق على مجمل حيثيات كربلاء ، التي شكّلت تفاصيلها "مأساة مركّبة" [1] — ان صحّ التعبير . فمأساوية الحدث في كربلاء لا تقاس بموقف البطل فيها ، بقدر ما تقاس بالدلالات التي حملها شخص البطل . وهذا ما كان أشار اليه فيلهاوزن نفسه ، عندما تحدّث عن القداسة الكائنة في لحم الحسين ودمه ، والتي جعلت لاستشهاده أهمية تفوق بكثير الأهمية التي أولاها الشيعة لمقتل والده ، الذى لم يكن ابن بنت نبي [2] . والسويعات المعدودات ، وهي عمر المعركة التي يمكن القول أنها واحدة من أقصر معارك التاريخ من حيث المدّة الزمنيّة ، ظلّت على مرّ عشرات المئات من السنين من أكثر الساعات حضورا في ذاكرة الناس من حيث الأثر والمعنى . وان فرادة الحدث في مذبحة كربلاء وتعدّد وجوه المأساة فيها ، أفسحا المجال أمام تطور اسطوري لفكرة الشهيد في الاسلام . ولن نخوض الآن في البحث عن السياق الذى تبلورت في اطاره عناصر الاسطورة حول الشهيد ، فهذا ما سيعالجه البند التالي . وسنكتفي هنا بالاشارة الى العنصر التاريخي وراء البعد الميثولوجي

---

1) يقصد هنا بـ "المأساة المركّبة" تعدد وجوه المأساة في كربلاء ، أو وجود مآسي عدّة في اطار المأساة الواحدة . ومن أبرز المآسي ، على سبيل المثال لا الحصر : مقتل كلّ من مسلم ابن عقيل وهاني بن عروة المرادى في الكوفة قبيل مقدم الحسين اليها ؛ مقتل أصحاب الحسين وآل بيته في كربلاء على نحو شبيه بما بر في الملاحم الاسطورية ، حيث قتل هؤلاء بعد خوضهم معارك بطولية . وقد دخلوا المعركة الواحد تلو الاخر ، وهم امّا يرتجزون الشعر أو يرددون عبارات حماسية تظهر استعدادهم للتضحية بأنفسهم أمام الحسين ومن أجله ؛ مقتل طفل الحسين الرضيع بين يديه عندما رماه أحد جند العدو بسهم ؛ مقتل الفتى علي الأكبر أمام والده الحسين ؛ الضربات والطعنات التي تلقاها الحسين نفسه ، عندما همّ بالوصول الى موضع ماء ليشرب ، فلم يتمكن من ذلك لشدّة ما وقع فيه ، ولتلاحق الضربات ؛ الى غير ذلك من الصور المؤثرة ، التي تكفي الواحدة منها لتشكل مأساة قائمة بذاتها .

2) انظر الهامش رقم (1) من الصفحة ١٦٣ .

لشخص الحسين كما خلّدته الذاكرة الشعبية لدى جمهور من المسلمين .

في موازنة بين البعد التاريخي والبعد الاسطوري للحدث التاريخي الواحد ، يبيّن ميرسيا ايلياد ، كيف أن الذاكرة الشعبية غالبا ما تحيل الحدث التاريخي أو الشخصية التاريخية الى نظيرهما الميثولوجي ، ويشير الى أنه يصعب على الذاكرة الشعبية الاحتفاظ بتفاصيل الوقائع كما حصلت في التاريخ (1) . ويضيف ايلياد ،

---

1) يورد ايلياد نموذجا على ذلك قصّة قروي شاب مات في ظروف غامضة قبل عرسه بأيام . ويشير ايلياد الى أن هذه القصة قد حصلت فعلا في قرية رومانية ، وقد نسجت حولها اسطورة في اطار قصيدة غنائية شعبية ، تحكي قصة الشاب القروي الوسيم ، الذى صعد الى الجبل ، فاحتالت عليه جنّية جبلية وقتلته بدافع الغيرة من خطيبته . وتقول الاسطورة ان رعاة كانوا هناك قد عثروا على جثة الشاب ونقلوها الى القرية . وعندما رأت العروس حبيبها جثة هامدة ، أخذت تنوح عليه وتردد لحنا جنائزيا مفعما بالمضامين الميثولوجية . ويشير ايلياد الى أن كاتبا فولكلوريا عني بالاسطورة وأراد معرفة قصتها الحقيقية في القرية التي كانت مسرح الحدث . فذهب الى هناك ، وسأل أهل القرية عن تاريخ وقوع الحادثة ، فأجابوه جميعا بأن القصة قد حصلت بالفعل منذ مدة طويلة ، وأنها بالتالي قصة قديمة جدا . لكن الكاتب لم يكتف بما سمع ، وتابع الاستقصاء الى أن تمكّن من الوصول الى معلومات دقيقة ، تفيد بأن القصة قد وقعت منذ أربعين عاما فقط ، وأن خطيبة الشاب القتيل لا تزال على قيد الحياة . وتمكّن الكاتب أيضا من الوصول الى بطلة القصة شخصيا ، فسألها عن ظروف موت خطيبها ، فأخبرته بأنها مأساة ككل المآسي التي تحصل للبشر . فلقد صعد خطيبها يوما الى الجبل ، وانزلقت به قدمه فوقع في مغارة ، مما تسبب في اصابته بجروح بليغة . وقد تصادف مرور رعاة في المكان فنقلوه الى القرية ثم ما لبث أن فارق الحياة . وعندما ذكر الكاتب الفولكلوري لأهل القرية ما قالته خطيبة الشاب حرفيا ، أجابوه ، بأن حزنها الشديد على خطيبها قد ذهب بعقلها ، وأكدوا له بأن الشاب لم يمت ميتة طبيعية ، بل ان جنيّة جبليّة قتلته بدافع الغيرة . ويعلّق ايلياد على ذلك بالقول : "أليست الاسطورة أصدق من الواقعة من حيث أنها جعلت القصة الحقيقية تطرح معنى أغنى وأعمق ، يوضح عمق المأساة في قسوة القدر (المتمثلة بموت شاب قبيل زفافه بأيام) ؟" .

(انظر : Eliade[2], op.cit., P. 44-46 .

بأنّ هذا ما يؤكدعلى نتيجة توّصل اليها بعض الباحثين (كارامان وغيره) ، وهي أنّ مجموع وقائع حدث تاريخي أو شخصية تاريخية لا تدوم في الذاكرة الشعبية أكثر من قرنين أو ثلاثة قرون من الزمان في أقصى حد . وهذا عائد ، استنادا الى ايلياد ، لحقيقة أنّ الآليات التي تعمل بموجبها الذاكرة الشعبيّة تختلف من حيث الأداة : فهي تصنّف الأحداث في فئات ، وتطابق ما بين الشخصيات التاريخية ونظائرها الميثولوجية ، بحيث تستوعب الشخصية من قبل نموذجها الاسطوري ، وتتمّ المطابقة ما بين الحدث والأفعال الاسطورية ، على مختلف نماذجها الواردة في الأساطير القديمة ، كقتال البطل مثلا ، ضدّ وحوش هائلة الشكل والقوّة ، أو كأسطورة الأخوة الأعداء الذين يقتل واحدهم الآخر . ويتابع ايلياد ، بأنه اذا كانت هناك ثمّة من ملحمة شعريّة تحتفظ بما يسمّى بـ "الحقيقة التاريخية" ، فانها غالبا ما لا تحفل بالأفراد أو الأحداث المحدّدة (في سياق زمان ومكان معينين) ، بل هي تصبّ اهتمامها على المؤسسات والعادات والصور الطبيعية [1] . أي أنها تجعل من الخلاصات التجريدية للواقع موضوعا لها .

هذه الحقيقة لا تنطبق على الملاحم الشعرية فحسب ، بل هي تنطبق من حيث المبدأ على ذلك النوع من الأحداث التاريخية الذي يتميز بالفرادة والاستثنائية من حيث العناصر المكوّنة للعقدة فيه ، ففرادة الحدث التاريخي هي الأصل (أو المنبع) ، الذي تستقي منه الأسطورة مادتها الأولية ، التي تمنح الحدث فرص الحياة على نحو فوق تاريخي . أي أنّ الجذر التاريخي للحدث يكمن في استثنائيته وفرادته ، وبالتالي في ندرة تكراره (حرفيّا) أو بشكل دائم . والأسطورة هي وحدها القادرة على اعطاء حدث تاريخي معيّن صفة الثبات والديمومة في أذهان الناس . في هذا السياق ، يلحظ ايلياد

---

١) ibid., P. 43 .

بأنّ الذاكرة الشعبية بطبيعتها "لا تاريخية" [1] . وهذه السمة (اللاتاريخية) هي نتيجة منطقيّة لما سبقت الاشارة اليه ، وهو أنّ الذاكرة الشعبية ، استنادا الى ايليـاد أيضا ، تعمل بموجب آليا مختلفة : صيغ ونماذج بدلا من الأحداث التاريخية ، ومرجعية اسطورية بدلا من الشخصية التاريخية [٣] ، التي لها حضور فردي خاص بها فـي التاريخ . لهذا لا تخلد الأحداث أو الشخصيات التاريخية في الذاكرة الشعبيّـة الّا على نحو مكثّـف ، امّـا على شكل اسطورة ، أو في صيغة مقولة أيديولوجية ، أو في الاثنتين معا ، كما هو الحال في عقائد الشيعة الاماميين ازاء شخص الحسين وواقعـة كربلاء . وكما هو الحال أيضا في صورة صلاح الدين الأيوبي على سبيل المثال ، عند السنّة ، مع ملاحظة الفارق في مدى التكثيف وغايته ، وفي طبيعة المكثّفات (بتشديـد الثاء وفتح الفاء) لدى كل من الفريقين ، وهذا ما سيوضحه البند الأخير من هذا الفصل .

ما تقدم ينطبق الى حدّ كبير على واقعة كربلاء وعلى شهادة الحسين فيها ، نفرادة الحدث الذي شكّل سابقة أولى من نوعها ، حيث انتهكت من خلاله ، مجموعة من الحرمات ، انتهاك الواحدة منها وحده يشكّل سابقة ، فكيف يكون الحال اذا اجتمعت في السابقة الواحدة مجموعة سوابق ، وضدّ أكثر من قيمة وعرف ؟ !

مقتل الحسين في كربلاء لم يكن موتا عاديا . والقتل وحده لا يشكّل سابقة ، فقـد قتل من قبله ، وفي فترة وجيزة جدا ، ثلاثة خلفاء لهم وزن تاريخي مشهود ، ومن بينهم والده علي (الأكثر منه وزنا وفاعلية من حيث القدرة على المعارضة ومن حيث الحضور فـي

(١ ibid., P.44, 46 .

(٢ ibid., P. 44 .

أوساط المسلمين) ، فضلا عن مجموعة أحداث اخرى سال فيها دم كثير ، وهو ما سبقت الاشارة اليه في الصفحات السابقة . غير أنّ هذه جميعا لم تُحْدِث الهزّة العميقة التي أحدثها مقتل الحسين في الوجدان الشعبي المسلم ، لانْ شروط السابقة (في بعدها التراثي) لم تتوفر فيها على النحو الدرامي الذي توفّر في قصة الحسين ، فبالاضافة الى كون الحسين ابن بنت النبي ، والى كون قتله وقع في أحد أقدس أيام الاشهر الحرم عند العرب في الجاهلية والاسلام على حدّ سواء ، فان هناك سببا ثالثا أضاف هو الآخر عمقا جديدا للمأساة . فكربلاء كانت مذبحة جماعية في اطار اختلال فاضح في موازين القوى : جيش (خمسة آلاف استنادا لروايات الكتب التاريخية) توفّرت له امكانيات القوّة والعتاد والامداد ، في مقابل بضعة عشرات من المقاتلين الشجعان لم يمتلكوا من مقوّمات القتال سوى وازعهم الديني والخلقي الذى دفعهم للاستماتة في الدفاع عن حرمة رسول الله في حفيده وآل بيته . وهذا القتل الجماعي أضاف بُعدا تراجيديا ، بحيث جعل الأمر يبدو نوعا من الشطط في الرغبة باهراق الدماء ، خاصة وأنّ من بين من أُهريق دمهم العشرات من آل النبي ، وهؤلاء جميعا سقطوا في غضون ساعات معدودات .

مقتل الخليفة الثالث عثمان ، فيه أيضا ذلك البعد التراجيدى . وقد تضمن هو الآخر سابقة على نحو ما ، اذْ قتل عثمان وهو محاصر وعطشان ، وفي لحظة قتله كان يحمل القرآن بين يديه ويقرأ فيه . وهو أيضا صهر النبي وأحد صحابته الأوائل . وفي قصته ، كما جاءت في كتب التاريخ الكلاسيكية ، من التفاصيل ، ما يبلغ بالتراجيديا ذروتها . وفي هذا كله ما يفسح المجال لمشروعية السؤال (وان بنسبة ما) ، لماذا الحسين وليس عثمان ؟

مما لا شك فيه أن العوامل الذاتية في قصة الحسين (خاصة في كون دماء النبي تجرى في عروقه) هي فريدة على نحو لا مجال للمقارنة فيه مع عثمان . فلقصة عثمان خصائصها التي لا تقارن في هذا المجال مع نموذج الحسين . كذلك ، فإنّ عثمان كان خليفة ، سُجّلت عليه في سياق حمله المسؤولية مآخذ عديدة ، أثارت سخط الكثيرين . أمّا الحسين ، فلم يكن لديه من زاد معنوي سوى صلة القربى بالنبي ، وخصائص فردية نالت تقدير المسلمين لشخصه ولما يُمثّل . لكن المقارنة مع ذلك تظّل مشروعة في زاوية محددة ، وهي البعد المأساوي في مقتل عثمان أيضا . فالأمر هنا يظل يحتاج الى جواب عن السؤال : ما الذى جعل مأساة الحسين تتجاوز حدود الزمان والمكان ، وتنتقل بالحسين الى حيز فوق تاريخي ، فيما ظلّت مأساة عثمان ، حادثة محض تاريخية ، لا تذكر إلّا في سياق الحديث عن تطورات طرأت على الدولة الاسلامية وهي بعد لم تزلْ فتيّة ؟

لقد كانت كربلاء من الناحية المعيارية بمثابة " صدمة تحول " انتقلت بالعرب المسلمين ـ رمزيا على الأقل ـ من نظام قيمي الى نظام قيمي آخر . وصدمة تحوّل كهذه ، تحفر طريقها عميقا في وجدان الناس ، والسؤال المطروح الآن هو : في أية صيغة عبرّت صدمة التحول هذه عن حضورها الحيوي في ذاكرة الناس ؟

البند التالي ، سيحاول الاجابة عن هذا السؤال من خلال التعرف على المعنى الماثل في " اسطورة الامام الشهيد " ، كما نسجتها عقائد الشيعة الاماميين .

- دلالة المعارضة في اسطورة الامام الشهيد

(١) تبلور عناصر الاسطورة في اطار التطور التاريخي لتيارات المعارضة :

أُشير فيما تقدم الى عنصرين تاريخيين هامين امتلكا في ذاتهما طاقات كامنة أسهمت لاحقا في وضع الشخصية التاريخية للحسين على عتبة تطور اسطوري • هذان العنصران هما : فرادة المأساة في كربلاء ، من حيث أنها كانت حدثا لم يسبق له مثيل في تاريخ العرب والمسلمين ، والدلالة القيمية العالية التي حملها هذا الحدث على الصعيدين الديني والسياسي • وقد توفّرت في ذلك أرضية مؤاتية لولادة معارضة اسلاميّة اتخذت لاحقا من صورة الامام الشهيد حدّا أيديولوجيا لها ، يطرح تمايزها عن الفئات الاخرى في المجتمع ، ويُعبّر عن الجوهر المعارض لهويتها المجموعية •

لكن قبل أنْ يحصل هذا التبلور الأيديولوجي للذات المعارضة ، كانت قد ظهرت الى الوجود إثرَ مقتل الحسين ، حركات وأفكار ، حمل بعضها إمّا مضمونا أُسطوريا أو آخر طقوسيا ، لا لقصة الحسين فحسب ، وانما لطابع الاحتجاج ذاته[1] • وكانت حركة التوّابين أول تحرك معارض نهض بعد مقتل الحسين • ومن المرجّح أن

---

١) قبل توجههم للثأر من قتلة الحسين ، ذهب التوابون الى كربلاء ومكثوا عند قبر الحسين ليلة ويوم • وفي رواية أبي مخنف الواردة لدى الطبري ، أن القوم عندما انتهوا الى قبر الحسين "... صاحوا صيحة رجل واحد ، وبكوا ، فما رئي يوم كان أكثر باكيا منه" • وفي رواية اخرى ذكرها الطبري أيضا ، نقلا عن أبي مخنف ، أن ازدحام الناس في ذلك اليوم عند قبر الحسين ، كان أكثر من ازدحام الناس عادة عند الحجر الأسود (لمزيد من التفاصيل ، انظر : الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٥٨٩ ، ٥٩٠) •

أنّ القائمين على هذه الحركة قد تحركوا مدفوعين بوازع الضمير الديني لا بالعاطفة[١] .
وهذا ما يُلمس بوضوح في طبيعة المسلك الطقوسي العفوي ، وفي العبارات التي تفوّه بها سليمان بن صرد الخزاعي ، زعيم التوّابين ، أمام قبر الحسين . وكانت تلك العبارات مفعمة بمضامين دينية - سياسية ، حملت في طيّاتها تأسيس روحي لحركة المعارضة . ولقد كانت كلمات هذا الرجل ، والقسم الذي أدّاه أمام قبر الحسين[٢] ، بمثابة "البيان التأسيسي" لهذه المعارضة - إنّ صح الحديث هنا عن بيان تأسيسي . ويغض النظر عن كون هذه الحركة الأولية قد مُنيت بالفشل بعد فترة وجيزة من انطلاقها ، فانها مهّدت الطريق لنشوء حركات أُخرى مماثلة ، كحركة المختار بن أبي عبيد الثقفي ، الذي كان هو الآخر يتحين الفرص للانطلاق ، مستفيدا من حقيقة أنّ مقتل الحسين كان لا يزال حدثا حيّا في أذهان معاصريه . وهكذا ، بدأ الحدث غير العادي الماثل في مأساة كربلاء ، يُعطي التفاعلات المرّجوة عند أُولئك الذين تحسّسوا - فردا أو جماعيا - عمق المعنى فيما جرى في كربلاء . فكربلاء لم تكن مجرد معركة بين سلطة وحفنة من المعارضين ، بل كانت أقرب الى "صدمة عقائدية" وضعت الهوية المجموعية للجماعة ككل على مفترق طرق . في هذا السياق تُفهم الدلالة القيمية العالية لواقعة كربلاء ، فهي طرحت على بساط البحث أمام القبائل وعامّة المسلمين من عرب وموال ، مسألة الكرامة الانسانية للفرد والجماعة

---

(١) Wellhausen, op.cit., p. 124 .

٢) يذكر الطبري نقلا عن أبي مخنف ، نقلا عن شهود ، أن سليمان ، وقف أمام قبر الحسين وقال : "اللهم ارحم حسينا الشهيد ابن الشهيد ، المهدي ابن المهدي ، الصدّيق ابن الصدّيق ، اللهم انّا نشهدك أنّا على دينهم وسبيلهم ، وأعداء قاتليهم ، وأولياء محبّيهم" (المصدر نفسه ، ج ٥ : ٥٨٩) .

أمام تسر الدولة . وفي مجتمع قرابي كالمجتمع العربي الاسلامي ، فانّ لمسألة كهذه أهمية قصوى على صعيد الكرامة المجموعية ، من حيث أنّ الكرامة الفردية تستمّد قيمتها الأساسية من الانتماء لقبيلة أو جماعة محدّدة . وفي هذا الاطار ، فانّ كربلاء لم تكن مجرّد تصفية حساب بين الدولة ومعارضيها ، بل هي ضربت الانتماء المجموعي لأبناء القبائل في الصميم، ودفعت بهؤلاء لقتل أبنائهم وبعض خيارهم بأيديهم [1] ، وتحت إمرة وال ، يُرجّح أنه كان يعرف ، أنه بذلك وضع القبائل أمام ثأر مستحيل [2] .

على أنّ كل واقعة في التاريخ تحمل في رحمها نقيضها التاريخي . فالقبائل التي وضعت أمام ثأر مستحيل ، بعد أن دفعت لقتل أبنائها بأيديها ، عبّرت عن صحوة الذات المهدورة في ميدان كربلاء بصيغة وازع ديني ، حرّك قوّة الرمز الماثلة في قتل ابن بنت النبي . وهذا ما أسهم في نشوء حالة ثأرية أشدّ فاعليّة من الثأر القبلي . فالبعد الديني لواقعة كربلاء ، أفسح المجال لتشكيل حالة معارضة على أرضية العقيدة الدينية . وهذا في الواقع ما أمدّ حركة المعارضة بسلاح

---

١) مسلم بن عوسجة مثلا ، قتل على يد أبناء قبيلته . وفي هذا الصدد يذكر الطبري ، أن شبث (بن الربعي) قال لبعض من حوله تعليقا على ابتهاجهم بقتل مسلم : " ثكلتكم امهاتكم ، انما تقتلون أنفسكم بأيديكم ، وتذللون أنفسكم لغيركم ، تفرحون أن يقتل مثل مسلم بن عوسجة ! أما والذى أسلمت له لرب موقف له قد رأيته في المسلمين كريم ! ... (انظر : الطبري ، المصدر نفسه ، ج ٥ : ٤٣٦) .

٢) من المرجّح أنّ ابن زياد كان يختار من يوكل اليه المهمات بعناية ودراية . وهذا ما يبدو واضحا على الاقل في ارساله مجموعة من قريش للقبض على مسلم بن عقيل . وفي هذا الصدد ، يقول الدينوري ، أن ابن زياد " كره أن يبعث اليه غير قريش خوفا من العصبية أن تقع " (الدينوري ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٤٠) .

رمزي (١) لا يقلّ أهمية من حيث الفاعلية عن مضاء سيوف الدولة .

واذا كانت حركة التوّابين هي اللبنة الأساس في بناء معارضة أوّلية ، فإنّ حركة المختار بن أبي عبيد الثقفي ، والتي تلت حركة التوّابين بعد عام واحد على هزيمتها ، جاءت بمثابة أعمدة الأساس لتشييد بناء المعارضة على نحو استراتيجي ، من حيث أنها حققّت أمرين هامين : الأوّل ، وهو تعقبها لقتلة الحسين بالواحد وتتلهم ، وهذا ما أسهم في تكريس طابع كفاحي لهذه المعارضة . وأمّا الثاني ، فيتلخّص في أنّ حركة المختار - كما يقول هودغسن ، " أدّت الى شدّ عناصر النزعة الشيعية بنداء ديني - اجتماعي تمتّع بطاقات لا يستهان بها " (٢) . ولهذا الكلام أهميته من زاوية أنّ حركة المختار شكّلت بالبعدين الاجتماعي والديني ، تجاوزا للايماءات الطقوسية ، التي بدت في التحرك العفوي للتوّابين ، اذ على أرضية الدمج بين هذين البعدين لحركة المعارضة تمكّن المختار من استقطاب فئات أوسع من تلك التي تحركت الى جانبه بدافع العاطفة الدينية وحدها ، رغم المخاطر العديدة التي حاقت بالمختار من جرّاء طغيان عنصر الموالي على حركته (٣) .

---

١) يشير فيكتور تورنر الى أن "الفرقاء المتخاصمين قد يبحثوا عن قوّة (التأثير) على عقل الطرف المقابل باستعمال الرموز أو ممارسة فعل القوّة (المادية) على جسد الخصم . وقد يتمّ اللجوء الى هاتين الطريقتين ، امّا بالتتابع أو بالتوازي " (انظر :

Victor Turner, Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society, London: Cornell University Press, 1974, p. 134 .

٢) Hodgson., op.cit., p.3.

٣) اذ أثار هذا الأمر حفيظة اشراف الكوفة الذين حرّكتهم العصبيّة العربية ، (انظر : الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٦ : ٤٤ ، ٤٥) .

ومهما يكن من أمر حركة المختار التي دار حولها لغط كثير [(١)] ، فإنّ أهميتها لهذا البحث تتأتّى من كون المختار قد بادر الى طرح أفكار جديدة من نوعها حول فكـــرة الامام . من ذلك مثلا ، قوله بامامة محمد بن علي بن أبي طالب الملّقب بابن الحنفيـة . وكان المختار أولّ من قال بامامة ابن لعلي من غير نسل فاطمة بنت الرسول . ومن ذلك أيضا ، طرح المختار نفسه وكيلا عن الامـــام . كما تجدر الاشارة في هذا السياق الى أنّ بعض الافكار ذات المنحى الاسطوري ، حول الامامة والامام ، ظهرت تاريخيا في عصـر المختار ، وتحديدا ، في الفترة التي تلت قتله ، وموت محمد بن الحنفية بعد فترة وجيزة. وقد اقترن العديد من هذه الافكار مثل ، فكرتي الغيبة والرجعة بالفرقة الكيسانية ، التي ارتبط اسمها على نحو ما بالمختار [(٢)] .

يُلحظ مما تقدم ، أنّ الافكار الاسطورية التي نشأت إثر مقتل الحسين ، لم ترتبـط بشخصه ، وانما اقترنت بداية ، عند الكيسانية بشخص محمد بن الحنفية ، ثم وفي فتـرات لاحقة ، نُسبت مع غيرها من الافكار المستجدّة في هذا الحقل ، الى غلاة الفرق ، وظلّت في الاغلب الاعم تراوح ما بين واحد وآخر من آل البيت ، أو زعماء هذه الفرق ، الى أن استقر بها الحال على فرق معدودات بعد اندثار غالبية هذه الفرق . وأمّا الشيعــــة الامامية ، أبرز الفرق الباقية ، فستعرف لاحقا على أنها الحاضنة العقائدية للتطـــور اللاحق لأُسطورة الحسين بعد مرور قرون عدّة على استشهاده .

---

١) اختلفت الروايات حول دوافع المختار ، وطرح شك كثير حول صدقه في الولاء لآل البيت ، ورجّح طموحه للسلطة (قارن على سبيل المثال ، ما جاء عن المختار عنـــد المسعودي في المروج ، ج ٣: ٨٣ ، ٨٤ ، وما جاء لدى الدينوري في الكامل ، ص ٢٩٩ ، والطبري في تاريخه ، ج ٦ : أحداث ٦٦هـ ، انظر أيضا : وداد القاضي ، الكيسانية في التاريخ والادب ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٧٤ ، ص ٧٣) ، حيث عرضت المؤلفة العديد من الروايات المتضاربة حول المختار .

٢) القاضـي ، المصدر نفســه ، ص ٥٥ ـ ٧٢ .

(٢) لغة المعارضة في صورة الحسين عند الشيعة الاماميين :

لدى قراءة البعد المعارض لصورة الحسين كما رسمتها عقائد الشيعة الاماميين ، لابد للمرء من أن يتلمس معالم هذه الصورة في نماذج من الأدبيات المختلفة لهـذه الطائفة . فمن خلال هذه الأدبيات يتبيّن المرء صورة الحسين في لغتين : واحدة سياسيّة ، والثانيّة روحيّة . أمّا اللغة السياسية ، فيمكن تتبّعها في ذلك النوع من الأدبيات الذى يمكن تسميته بأدبيات الثورة والشعار الثورى . اذ يوجد كمّ وافر من المؤلفات والخطب ، التي تعنى بكربلاء الحسين ، باعتبارها ثورة ذات مضامين كفاحيّة ، دينيّة وانسانيّـة [١] . لذا ، فانّ كربلاء هي في مجمل هذا النوع من الأدبيات ، ثورة من أجل قضيّـة [٢] . ويعرّف الشهيد فيها على أنه الثائر لا الضحيّـة [٣] ، لأنّ الشهيد هو الذى يختار موته . وهو بهذا الاختيار يفنى كجسد ولكنه يخلد كقضيّة [٤] . لهذا نجد التشديد على مبادئ الحق والعدل قاسما مشتركا لمجمل ما كتب في هذا المجال .

وكربلاء في هذا النوع من الأدبيات ترمز الى خلود القضيّة ، التي من أجلها قضى الشهيد ، مما يعني ضرورة ديمومة الثورة ، ما دامت القضيّة قائمة . وبما أنّ كربلاء هي الثورة الدائمة ، فانّ شهيدها هو الثائر الأبدى ، وبالتالي ، فانّ ديمومة الثورة تستتبع

---

١) انظر : أبو محمد الحسن بن علي الحرّاني ، تحف العقول عن آل الرسول ، تقديم : محمد صادق بحر العلوم (النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٨٣ هـ/ ١٩٦٣ م ، هبة الدين الحسيني ، مختصر نهضة الحسين (بغداد : مطبعة دار السلام ، ١٣٤٥ هـ . فضلا عن مؤلفات الشيخ شمس الدين ، وسترد منها نماذج تاليا .

٢) الهادى المدرسي ، الشهيد ... والثورة (بيروت : مؤسسة الأعلمي ، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨ م) ، ص ٤٥ .

٣) شمس الدين [٤] ، عاشوراء ١٤٠٢ هـ (بيروت : الدار الاسلاميّة ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢م) ، وأيضا : الشيخ العلامة محمد حسين فضل الله (موجز خطبة له في : صحيفة السفير البيروتية ، بتاريخ ٨/ ٥/ ١٩٨٦) .

٤) شمس الدين [٢] ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧ ، ٨ .

تواصل العطاء للقضية من خلال تواصل الشهادة . في احدى خطبه في الذكرى السنوية لعاشوراء ، يُعبّر الشيخ شمس الدين عن هذه المعاني ، بالقول : "ولأنّ الاسلام - على صعيد الحركة التاريخية حركة دائمة وثورة دائمة - فهو يُقدّم الشهداء باستمرار. حين ظهوره قدّم الشهداء من أجل النصر وفي الطريق اليه في مقابل قوى الجاهلية وقيمها . وبعد اكتماله استمرّ في تقديم الشهداء من أجل المحافظة على النصر في مواجهة قوى الردّة والتحريف . ففي كل ثورة يرتفع شهداء . شهداء في الطريق الى النصر وشهداء للمحافظة على النصر. وفي مواجهة كل ثورة تنشأ ردّة على قيم الثورة وأهدافها . ومهمّة هذه الردة اغتيال الثورة واغتيال المستقبل . ومن هنا عظمة الشهادة ضدّ الردّة ، انها شهادة المنتصرين الذين لم يقعوا أسرى ، امتيازات النصر ، بل استقاموا على طريق الشوكة ذاتها حتى بعد أن نالوا نعمة النصر ، ليصلوا الى النعمة الأعظم : نعمة الشهادة "(١) .

هذا الزخم الثوري يعكس نفسه أيضا في الأهمية الخاصة التي توليها مؤلفات الشيعة للخطب والأقوال والأشعار والحكم والأدعية (٢) المنسوبة للحسين ، خاصة تلك التي ذكر بأنها صدرت عنه في كربلاء . وهي خطب امتزجت فيها معاني الأنفة والكبرياء بلهجة التحذير والادانة لمن خذلوه في كربلاء (٣) . وتولي هذه المؤلفات أهمية خاصة لتلك

---

١) انظر خطبة شمس الدين بمناسبة ذكرى عاشوراء (صحيفة النهار البيروتية ، بتاريخ : ١٨/ ١٠/ ١٩٨٣ م .

٢) يمكن الرجوع في ذلك الى : الأمين [1] ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣٦١ - ٣٦٦ .

٣) ونصوصها متوفرة في غالبية مؤلفات الشيعة ، انظر على سبيل المثال لا الحصر ، الأمين [2] ، مصدر سبق ذكره ، ص ١١٠ - ١١٧ .

الخطبة التي ذكر بأن الحسين قالها يوم عاشوراء قبل بدء المعركة . وهي خطبة يبدو الحسين في بعض مقاطعها الواعظ والنذير . وفي مقاطع أخرى يتحسس المرء غصة الخذلان الذى حاق بالحسين من جراء نكث شيعة الكوفة وعودهم له . وفي هذا السياق يقف الحسين مذكرا اياهم بوعودهم له ، ومذكرا اياهم بأنه ابن بنت نبيهم .

على أنه من الجدير بالاشارة اليه ، أنّ الموسوعة الاسلامية لاحظت ، أنّ أيا من المستشرقين (فيلهاوزن ولامنز) ، الذين رسموا صورة لشخص الحسين في مؤلفاتهم ، بعد دراسة وتفحّص دقيقين في المصادر المتوفرة لهم ، لم يول أهمية للخطب المنسوبة للحسين ، مما يُرجّح ـ استنادا للموسوعة المذكورة ، أنّ هؤلاء المستشرقين ، قد اعتبروا تلك الخطب بمثابة "اضافات" متأخرة [١] . ومهما يكن من أمر المصداقية التاريخية لهذه الخطب ، فانها قد جاءت في الأصل نقلا عن رواية أبي مخنف ، الواردة لدى الطبري في تاريخه [٢] . وأبو مخنف ، يقول فيلهاوزن ، "هو الحجّة الكبرى" [٣] في مجمل ما ورد من حيثيات حول كربلاء ، وهو ـ استنادا الى كارل بروكلمان (C. Brochelmann) الحجّة أيضا لدى أولئك ، الذين اعتمدوا روايته ، في نسج الاسطورة المتأخرة عن مقتل الحسين [٤] .

---

١) E I^{2}, s.v., (Al-) Husayn b. Ali b. Abi Talib .

٢) الطبرى ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ ، مجمل أحداث السنة احدى وستين هجرية .

٣) Wellhausen, op.cit., p. 112, 113 .

٤) Carl Brochelmann , Geschichte der Arabischen Literatur, bd. I (Weimar: Verlag von Emil Felber , 1898, S. 65 .

غير أنّ تتبع المصداقية التاريخية في نسبة هذه الخطب للحسين ، يحتاج الى دراسة متعمّقة لا يدّعي البحث هنا القدرة على التوصل اليها في حدود ما هو متاح لهذه الاطروحة . اذْ يحتاج الامْر الى دراسة متفرّعة ومستقلة ، تصب جلّ اهتمامها على أُمهات المصادر في هذا الشأن .

وبرغم بعض التحفظ الوارد فيما تقدم حول نسبة الخطب المذكورة الى الحسين ، فإنّ لهذه الخطب أهمية خاصة في البحث هنا من زاوية أنها تعكس على الاقلّ " المزاج " المجموعي للجماعة التي تتبنّاها ، أي للطائفة الاثني عشرية . اذْ من الواضح أنّ الشيعة الشيعة الاماميين في معالجتهم لهذه الخطب ، وفي تسليطهم الضوء على مضمونها ودلالتها القيمية ، انّما يصرّحون بهويتهم المجموعية على صعيد الأيْديولوجيا الدينية والسياسية المعبّرة عنهم . فسلوك الامام وخطبه وكل ما يصدر عنه هو منهج متّبع ، ينبغي للمؤمنين السير على هداه في المواقف المماثلة . وتعلو وتيرة تقليد الامام خاصة ، عند الحديث عن اباء الحسين في كربلاء ، الذى أصبح أصلا لكل اباء [1] . ولهذا تشدّد الأدبيات في عرضها وتحليلها لخطب الحسين ومواقفه في كربلاء ، على معاني الثورة وشيم الثائر ، كما بدت في مسلك الحسين وفي أقواله . ومن بين العبارات التي نُسبت للحسين في هذا الصدد ، والتي تكاد تتكرر في كل مرجع شيعي ، قول الحسين : " لا والله لا اعطيكم بيدي اعطاء الذليل ولا أفر فرار (أقرّ اقرار) العبيد " ، ومنها أيضا : " ألا إنّ الدعيّ [2] قد ركّز بين اثنتين بين السلّة والذلة وهيهات منّا الذلّة ، يأبى

---

١) انظر : علي بن الحسين الهاشمي ، المطالب المهمّة في تاريخ النبي والزهراء والائمة ، مجالس مرتّبة (النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٨٨ هـ/١٩٦٨م ، ص ٨٦ - ٩٥ .

٢) عبيد الله بن زياد .

الله ذلك لنا ورسوله والمؤمنون وجدود (أو حجور) ، وجحور (جحر) طهرت ، وأنوف حميّة ، ونفوس أبيّــة لا تؤثر (من أن تؤثر) طاعة اللئام على مصارع الكرام ...." (١) .

على أنّ الأدب الشعبي ، يستطيع أن يقول ما لا تستطيع اللغة السياسية قوله . لهذا نجد اللغة الروحيّة في أدبيات الشيعة حول الحسين تتجلّى في نماذج من الكتابات التي غالبا ما تركّز على الطابع المأساوي لهذا الحدث الفريد . وذلك من خلال سرد نفس الوقائع التي ترد في أدبيات الثورة والشعار الثوري ، ولكن باسلوب عاطفي حزين ومؤثر ، يصوّر عمق المأساة وفرادتها ، من خلال مبالغات وصور ملحميّة أو شبه اسطوريّة ، تسبغ على كربلاء سـمة الحدث الذي يفوق في وصفه ما هو كائن في التاريخ من أحداث . أي أن هذا النمط من الكتابات يعيد كربلاء والحسين الى نظيرهما الميثولوجي القائم في عالم القداسة ، والماثل في الأساطير الدينية القديمة . فهو يصوّر على سبيل المثال ، عمق المأساة في قتل ابـن بنت النبي على يد جماعة من أمّتــه ، باحالة هذه السابقة الى نظيرها الماثل في اسطورة الاخوة الأعداء ، والمعروفة بقصة هابيل وقابيل ، التي تحكي علاقة الانسان بأخيه الانسان منذ أقدم الازمان . تقول الوقائع الروحية في هذا السياق : " فلما أتى على الحسين من ولادته سنة كاملة هبط على رسول الله اثنا عشر ملكا أحدهم على صورة الأسد والثانـــي على صورة الثور والثالث على صورة التنيّــن والرابع على صورة ولد آدم والثمانية الباقـــون على صور شتّى محمرّة وجوههم قد نشروا أجنحتهم وهم يقولون يا محمد سينزل بولـــدك الحسين ما نزل بهابيل من قابيل وسيعطى مثل أجر هابيل ، ويحمل على قاتله مثـــل وزر قابيـــــل ".(٢) .

---

١) التصحيحات وردت عند : الأمين ، مصدر سبق ذكره ، ص ١١١ ، ١١٥ ، ١١٦ .

٢) الخوارزمي ، مصدر سبق ذكره ، ج ، : ١٦٣ ، ابن نما الحلّي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٨ ، ابن طاووس ، مصدر سبق ذكره ، ص ٧ .

قد يتصوّر البعض أنّ في المماثلة شيئا من المبالغة أو الخرافة . لكن عنصر الواقع التاريخي يظل قائما حتى في وقائع الاسطورة ، وذلك من خلال دلالة الحدث ومعناه . أو ليس قتل الانسان لأخيه الانسان حقيقة ماثلة للأعين في كل الازمان ؟ !

على أنّ هذه الحقيقة لا تبدو في بعدها الأعمق للعيان ، إلّا من خلال احالتها الى نظيرها الميثولوجي الذى يكشف عمق المأساة في قتل الانسان لأخيه .

في السياق ذاته يفهم المرء أيضا تصوير أدبيات الشيعة لعمق المأساة في قطع رأس الحسين والطواف به في شوارع الكوفة ، ثم نكث عبيد الله أو يزيد (سيان!) ثغر الحسين بالقضيب ، وذلك من خلال إحالة هذه المأساة الى نظيرها الميثولوجي القائم في القصة القائلة بأن رأس يحي بن زكريّا قد أُهدي الى بغي من بغايا بني اسرائيل[1] .

على أن اسطورة الحسين ليست محض اسطورة أدبية ، بل هي تُصوّر عمق المأساة ببعدها الانساني العام ، في سياق هدف أيديولوجي ، يريد أن يوضح بأن عمق "الهوّة" مع القاتل "قابيل" يفرض حكما موقف المعارضة .

وهذا الموقف الأيديولوجي تطرحه عقائد الشيعة في أكثر من قالب أدبي . والأدبيات على مختلف أنواعها ، تريد أن تصل بالسامع أو القارىء أو المؤمن الى موقع الكاتب نفسه من قضيّة الحسين . ولهذا ، فهي غالبا ما تكتب بأسلوب يستقطب العطف على الحسين ويشحذ المشاعر كخطوة أُولى نحو التعبئة والتأطير لجموع المحازبين أو المؤمنين .

---

١) ابن شهرآشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

وتعتبر المراثي ، شعرا ونثرا ، من أهم الأدبيات الناقلة لروحيّة المعارضة في قالب أدبي مؤثر . وتتلى هذه المراثي في مجالس مرّتبة على مدى الأيّام العشر الاول من المحرّم من كل عام . أي أنها تتلى في الذكرى السنويّة لمأساة الحسين في كربلاء ، وعلى مدى أيام رحلة الشهادة . وفي اليوم العاشر (يوم عاشوراء) تبلغ المراسيم والطقوس ذروتها ، وتشارف أيضا على خاتمتها . وغالبا ما تختتم الاحتفالات بهذه الذكرى بخطب يشيد الخطباء فيها بمعاني ثورة الحسين وقيمها[1] ، داعين الجموع المؤمنة الى الامتثال بالامام ، واتباع نهجه في حياتهم . والنهج المقصود هنا هو : ثورة الامام على الظلم ، واستشهاده في سبيل احقاق الحق والعدل . وهو معنى يرد في مجمل أدبيات الشيعة على اختلاف أصنافها .

والشعر والنثر في ميدان المراثي ، وافران . على أنه يصعب عرض نماذج وافية منهما في نطاق هذه الصفحات ، حيث النثر على وجه الخصوص ، يعتمد اسلوب الرواية التي تستفيض في ذكر التفاصيل . ولا غرو في ذلك ، فالتفاصيل ضرورية في مقام كهذا ، لانّها من بين المؤثرات التي تشدّ انتباه السامع وتستقطب عطفه وتشحذ انفعالاته .

وتجدر الاشارة الى أنّ مجالس العزاء المرتّبة ، تتلى فيها النصوص باسلوب خاص ، وبترتيب معين على الأرجح[2] . اذ غالبا ما يستهلّ النص بمخاطبة السامعين بعبارات حزينة ومؤثرة لها طابع الندب والرثاء ، يلي ذلك تلاوة لحوادث وأقوال غالبا ما تستند

---

١) انظر نموذج لوقائع واحد من هذه الاحتفالات في صحيفة السفير البيروتية ، بتاريخ ١٦/٩/١٩٨٦ .

٢) على الاقل هذا ما هو ملحوظ في اثنين من هذه المصادر : فخر الدين الطريحي ، المنتخب في جمع المراثي والخطب (النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٨١ هـ) ؛ حسين بن محمد بن أحمد بن ابراهيم الدرازي ، الفوادح الحسينية والقوادح البينية (النجف : المطبعة الحيدرية ، لا . ت) .

لأحد الائمة اولكبار علماء الشيعة الكلاسيكيين . والنص في هذا المجال يقـــدم للسامع الوقائع التاريخية لحياة الحسين ، وأهمها بالطبع شهادته في كربلاء ، "وتلك النبوءات التي تحدثت عن شهادته . على أنّ النص في هذا السياق ، غالبا ما يقدّم للسامعين مدمجا بالوقائع الروحيّة أو المضامين الاسطورية . تلي ذلك ، دعوة الراثي للسامعين للاكثار من النياحة والبكاء واظهار الحزن . ويعتمد في كل ذلك على التصوير الميلودرامي (الانفعالي) لما حاق بالحسين خاصّة ، وما ابتلي به أهل البيت عامّة .

وهناك نوع من المؤلفات التي تعنى بالطقوس وآدابها التي ينبغي على المرء مراعاتها عند القيام بتأدية هذه الطقوس . من ذلك مثلا ، زيارة قبور الائمة من آل البيت ، وزيارة قبور شهداء كربلاء . ففي آداب زيارة قبر الامام الحسين على سبيل المثال ، يبين أحد الكتب في هذا الموضوع ، ضرورة اتباع المرء خطوات معيّنـة قبل أيام من الشروع بالزيارة . ثم وعند الشروع بالزيارة ، يتعين على الزائر أن يتلو مجموعة من الأدعية ، بحيث يتلـى كل منها في مقام معين ، أو عند المرور بأماكن معيّنة . وعند الوصول الى قبر الحسين ، يدعو الكتاب الزائر لاتباع ما يلي : " ثم صر عند رجل الحسين وقف عند رأس علي بـــن الحسين وقل السلام عليك يا بن رسول الله السلام عليك يا بن نبي الله السلام عليك يا بن أمير المؤمنين السلام عليك يا بن الحسين الشهيد لعن الله أمّـة قتلتك ولعن الله امّة ظلمتك ولعن الله أمّـة سمعت بذلك ورضيت به ثم انكب على القبر وقبّله وقل الســـلام عليك يا ولي الله وابن وليّـه لقد عظمت المصيبة وجلّت الرزية بك علينا وعلى جميع المسلمين فلعن الله أمّة قتلتك وأبرأ الى الله واليك منهم ثم اخرج من الباب الذى عند رجل علـــي بن الحسين ..." (1) .

---

1) حيدر الكاظمي ، عمدة الزائر في الأدعية والزيارات (بيروت ، دار التعارف ، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ، ص ١٤١ ، ١٤٢ .

تلحظ وتيرة الطقوسيّة العالية في مؤلفات الشيعة في ميدان المراثي وزيـارة الاماكن المقدّسة لدى الشيعة ، وذلك من خلال التفاصيل الكثيرة والدقيقة التي ينبغي على المؤمن اتباعها في مسالك معيّنة أثناء تأدية الطقوس . وهذا مؤشر على وسائل الضبط الذاتي التي تمارسها الطوائف على أفرادها عبر الطقوس المتوجّبة عليهم فـي اطار الايمان الديني .

في سياق ما تقدم ، ينظر لهذه الوتيرة الطقوسيّة العالية ، على أنها احـدى الوسائل الفعّالة لتنظيم الحياة الداخلية للمجتمع الديني للطائفة الامامية . وفيما تعتمد نظم الطائفة ، كما هو واضح مما تقدم ، على الوازع الذاتي للمؤمن الفرد ، وذلك مـن خلال الشعائر والطقوس التي يلتزم بها في عباداته اليومية ، فان علاقة المواطن بالدولة في الاسلام ، يحكمها تطبيق الشرع الديني ، مما يجعلها ملزمة لأعضاء الجماعة كافّة بروحية القسر التي يتسم بها عادة تطبيق القوانين ، وذلك عبر أجهزة الدولة وأدواتها من قضاء وشرطة وجيش الى غير ذلك . في هذا التوازى بين نظم الطائفة ونظـم الدولة [1] يتبين المرء روحيّة المعارضة في صميم الحياة اليومية لأعضاء الطائفة . وهذا ما يبدو بوضوح في نموذج الشيعة الاماميين من خلال المضامين الثورية التي تتّسم بهـا الطقوس والشعائر لدى هذه الطائفة .

قد توحي الوتيرة الدينية العالية لمضامين الطقوس عند الشيعة الاماميين بأن الامام

---

١) يشرح خوري في مخطوط سبقت الاشارة اليه ، مسألة الوازع الذاتي في تنظيم الطوائف ازاء نظم الدولة ، وذلك في اطار دراسته الانتروبولوجية لتنظيم الدين والطوائـف في المجتمع العربي الاسلامي (خوري ، مصدر سبق ذكره ، الفصل الرابع) .

الحسين اكتسب مكانة الرمز في عقائد هذه الطائفة لكونه فقط ابن بنت النبي . مما لا شك فيه أن لهذا الأمر أهميته الكبيرة في تبني هذه الطائفة لشخص الحسين رمزا عقائديا لها . على أنّ ما أعطي لشخصه في عقائد هذه الطائفة قداسة خاصة ومكانة مميّزة ، هو في الواقع روحية الثورة والشهادة التي رمز اليها الحسين في مسلكه بكربلاء . وليس أدل على ذلك من أن الحسن ، الشقيق الاكبر للحسين ، هو الآخر ابن بنت النبي ، الا أنّ عقائد الشيعة الاماميين ومؤلفاتهم أيضا لا تفسح حيّزا كبيرا لشخص هذا الامام ، بالقياس مع الحيز الواسع الذى يحتلّه شقيقه الحسين . والأمر هنا لا ينسحب على الشيعة المعاصرين فحسب ، بل ينظر الى ذلك في سياقه التاريخي أيضا ، ومنذ نشأة التشيع . وفي هذا السياق ، يذكر ما ورد في كتب التاريخ الكلاسيكية حول استنكار الشيعة لميل الحسن لموادعة معاوية ، حيث استقبلوه في القادسية ، وهو خارج من الكوفة ، قائلين : " السلام عليك يا مذل العرب "[1] . هذه العبارة وحدها كافية لتشير الى أن قداسة الدم النبوى في عروق الحسين ما كانت وحدها لتجعل منه رمزا مقدّسا ، لو لم تكتمل في شخصه صفة الثائر الى جانب صفة القديس . وفي سياق هذا التكامل في شخص الحسين تفهم دلالة حصر عقائد الاماميين للامامة في نسل الحسين دون الحسن . وفي الواقع أنّ حصر الامامة في نسل الحسين ، كان منطلق هذا البحث للتعرّف على اسطورة الحسين . فجذور الاسطورة قائمة أصلا في الاعتقاد القائل بامامة النص ، التي تفيد أيضا بحصر هذا النص في من هم من نسل الحسين ، وذلك قبل أكثر من ثلاثة قرون على تطور الاسطورة وتبلورها في مؤلفات ظهرت لاحقا ، ما بين القرنين الخامس والسابع للهجرة[2] .

---

١) انظر : تاريخ الطبرى ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ١٦٥ .

٢) انظر : الصفحة ٦٤ ــ ٦٦ من الفصل الثاني ، والصفحة ١٦٥ من هذا الفصل .

وتطرح عقائد الشيعة الاماميين مشروعية الامامة في الحسين وفي نسله من بعده ، من خلال احالة مصيره المأساوي لنظائره الميثولوجية الماثلة في مصائر النبيين ، الذين تذكر الأساطير الدينية القديمة قتلهم على يد أبناء أمتهم . ولهذا تنسحب الشهادة كمصير على باقي أئمة آل البيت ، ولا تقتصر على الحسين أو على عدد منهم . يقـول الطريحي في المنتخب : " روى الصدوق القمّي : أن جميع الائمة عليهم السلام خرجوا من الدنيا على الشهادة ، قتل علي فتكا ، وسمّ الحسن سرّا ، وقتل الحسين جهرا ، وسمّ الوليد زين العابدين ، وسمّ ابراهيم بن الوليد الباقر ، وسمّ جعفر المنصور الصادق ، وسمّ الرشيد الكاظم ، وسمّ المأمون الرضا ، وسمّ المعتصم محمد الجواد ، وسمّ المعتـز علي بن محمد الهادى ، وسمّ المعتمد الحسن بن علي العسكرى ، وأمّا القائم فروى أنه هرب خوفا من المتوكّل لانّه أراد قتله ﴿ ويأبى الله الا أنّ يتمّ نوره ولو كره الكافرون﴾[1] .

في سياق الاحالة الميثولوجية أيضا ، يتكرر الحديث في وقائع الاسطورة حول مقتـل الحسين ، عن عبارات وردت على لسان النبي ، تنبىء بقتل الحسين على يد جماعـة من أمّة جدّه [2] . ويشار في السياق ذاته أيضا لأسماء وردت في التوراة والانجيل ، ويرى بعض مصادر الشيعة أنها أسماء الحسين في الكتب السماوية منذ الأزل [3] .

وهكذا ، تفهم مأساة الحسين في بعدها الميثولوجي ، على أنها صنو مآسي الانبياء ، وذلك من خلال المماثلة بين فكرتي الامام الشهيد ، والنبي الشهيد . وفكرة النبي الشهيد

---

١) الطريحي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٣ .

٢) الخوارزمي ، مصدر سبق ذكره ، ج ١ : ١٥٩ ، انظر أيضا : الهامش ٣ ، ص ١٨٥ .

٣) يذكر ابن شهرآشوب أنّ اسم الحسين في التوراة "شبير" ، واسمه في الانجيل "طاب" (ابن شهرآشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٢٣٢) .

فكرة قديمة يرجّح أنها ترجع في الأصل للتراث الديني اليهودي ، كما سبقت الاشاره في الفصل الثالث . اذ غالبا ما يشار للنبي في هذا التراث بالشهيد ، وتسبغ فيه على الشهيد صفات النبوة [1] . ومن المرّجح أن هذه الفكرة انتقلت الى الاسلام من خلال التداخل والتواصل في تراث أديان النبّوة . فالشاعر الفرزدق ، حين سئل عن سبب عدم لحاقه بالحسين يوم صادفه متوجها الى الكوفة ، أجاب : " فهممت والله أن ألحق به . . . ثم ذكرت الانبياء وقتلهم ، فصدّني ذلك عن اللحاق بهم " [2] .

عقائد الشيعة الاماميين اذا ، تتلمّس الأبعاد القدسي للتاريخ في التاريخ الميثولوجي من خلال اسطورة الامام الشهيد ، والتي تناظرها في التاريخ القدسي ، اسطورة النبي الشهيد . على أنّ المزاوجة بين الشهادة كمصير للائمة والمعارضة كموقف لهم ، لا تفهم بوضوح أكثر الّا من خلال وضع صورة الامام الشهيد عند الشيعة في مقابل صورة الشهيد في الاسلام كما تراها عقائد السنّة الحاكمين . ولسوف تتكشف المقابلة بين التصورين عن وجود نموذجين عقائديين في اطار التراث الديني الواحد ، فرض وجودهما واقع أن احدى الجماعتين في سدّة الحكم ، والاخرى في صفوف المعارضة .

٤ . شهيد الشيعة في مقابل بطل السنّة

تستند المقارنة بين تصور كل من الشيعة والسنّة للرمز الاسلامي الواحد ، الى أرضية تتبّع كيفية استيعاب كل من هاتين الجماعتين للتراث الديني الواحد ، ومن ثمّ انعكاس

---

١) انظر : الهامش رقم ٢ من الصفحة ١٠٣ من هذه الاطروحة .

٢) الطبري ، مصدر سبق ذكره ، ج ٥ : ٣٨٧ .

هذه الكيفيــة [1] في العقائد الدينية والسياسية للطرفين ، خاصة فيما يتعلق بصورة الرمز الحاكم في الاسلام ٠

في هذا الاطار ، يشار بداية الى أنّ موقع كل من الجماعتين من الحكم ، أي الواقع السياسي لكل منهما ، هو عامل أساسي ومقرّر في تشكيل تصوّر كل منهما للحاكم الاسلامي المعبّر عن الهوية المجموعية للجماعة ككل ٠ وصورة الرمز عند كل من الطرفين هي انعكاس

---

١) في مؤلف له عن الاسلام ، يقارن العالم الانتروبولوجي كليفورد غيرتس ، بين كيفيــة استيعاب كل من المغرب العربي وجزيرة جاوا الاندونيسية لظاهرة واحدة هــــي الاسلام ٠ وفي هذا السعي ، ينتقي غيرتس اسطورة نسجتها الذاكرة الشعبية في كل من البلدين حول شخصية ترمز الى تاريخ ذلك البلد ، والى كيفية تطــــور الاسلام فيه ٠ الاسطورة الاندونيسية تحكي قصّة رمز شعبي ذكر بأنه عاش في القرن السادس عشر للميلاد ، فيما الاسطورة المغربية ، تروى قصة ولي من أولياء اللـــــه الصالحين ، عاش في القرن السابع عشر ٠ ومن خلال قراءة في دلالة كل مــــن الشخصيتين ، يشرح غيرتس التاريخ الاجتماعي الخاص بالبلد المعني ، في المرحلة التي تشير الاسطورة المحلية اليها ٠ أمّا مضمون الاسطورتان ، فظاهره التاريـخ الشخصي لكل من الرمزين ، وباطنه تاريخ بلديهما في الفترة المعنية ٠ فالشخصيتان ترمزان الى مرحلة انتقالية شهدها كل من المجتمع الاندونيسي والمغربي في فتـــرة تحولات حاسمة من تاريخهما ٠ فجاء التاريخ الخاص بكل من الرمزين ، كما ورد فـــي الاسطورة ، متطابقا في مراحله الاساسية مع المنعطفات الانتقالية التي شهدهــــا المجتمع المعني ٠

المقارنة المشار اليها تبين أنه رغم وجود الاسلام كقاسم مشترك بين أندونيسيا والمغرب ، فان اختلاف البيئة الجغرافية والخلفية الحضارية ، جعل هذين المجتمعين يختلفان في كيفية استيعابهما للتراث الديني الاسلامي من حيث الفكرة والتطبيق على حد سواء ٠ وهذا عائد الى حقيقة أن الشروط الاجتماعية والتراثية الخاصة بالمجتمع المعني تلعب دورا هامّا في تحديد تطوره اللاحق واسلوبه في التوافق مع المستجدات التاريخية ٠

Clifford Geertz, Islam Observed, Religious Development in Moroco and Indonesia (New Haven and London: Yale University Press, 1968).

الأمر نفسه ينطبق من حيث المنهج على المقارنة التي يسعى هذا البند لأجرائها بين جماعتين تنتميان لنفس البيئة والتراث ، ولكنهما تختلفان من حيث موقع كل منهما مــن مواقع السلطة والقرار ٠

لاطارين عقائديين أحدهما معارض والآخر مارس تجربة الحكم على المدى الاجمالي للتاريخ العربي - الاسلامي . أي أنّ صورة الرمز هي أحد الأبعاد العقائدية التي أفرزتها التجربة المعاشة على أرض الواقع التاريخي . وهي بالتالي جزء لا يتجزأ من تصور شامل لمجمل الحقيقة الدينية والاجتماعية عند كل من الطرفين . وهذا ما يبدو واضحا في مجمل العقائد الدينية والسياسية التي سبقت مناقشتها في الفصل الثاني . ففي سياق ذلك الفصل ، اشير الى الجوانب الأساسية التي يشدّد عليها كل من الطرفين في معرض التأكيد على الذات الاسلامية ونهجها في الحكم . فالسنّة ، وهم أهل الحكم ، يشدّدون في معارستهم الزمانية لشؤون الحكم ، على تطبيق الشرع الديني . والخليفة هو الشخصية الاسلامية التي تسهر على تطبيق هذا الشرع واقرار النظام العام في حياة الجماعة ضمن اطار الدولة الاسلامية. ولهذا ، كان "نهج السلف الصالح" عند السنّة هو البعد العقائدي الأمثل لصيغة الرمز الحاكم . اذ أنّ حصيلة التراكم على مدى زمني طويل في تجربة الحكم ، فرزت لدى السنّة نهجا متّبعا ، تشكّل تجربة الحكم في عهد النبي ، وفي عهود الخلفاء الراشدين عصرها الذهبي ، ونموذجها الباقي والحيّ . هذا لا يعني أن صورة الرمز الاسلامي الحاكم عند السنّة اقتصرت على هؤلاء كأفراد ، بل هي اقتصرت عليهم كنهج ، وأصبح كل حاكم اسلامي أو قائد حربي مميّز يظهر في تاريخ زمني لاحق ، يصنّف في خانة القادة العظام والأبطال المخلدين في تاريخ الاسلام ، لأنّ هؤلاء هم باختصار ، صانعو تاريخ الانتصارات بهذه الجماعة ، وبالتالي ، فهم الرموز المعبّرة عن ذاتها المجموعية الحاكمة .

بالمقابل ، فانّ التجربة الزمانيّة للشيعة المعارضين ، راكمت هي الاخرى تراثا "عقائديا" في المعارضة ، أصبح الطابع المميّز لتاريخ هذه الجماعة والعنوان المعبّر

عن مضمون هويتها المجموعية . وقد تجلّت تقاليد المعارضة كأوضح ما يكون عند هذه الطائفة في صورة الرمز الذى ترى فيه عقائد الطائفة النموذج الأمثل للحاكم الاسلامي . هذه الصورة حصرتها عقائد الشيعة الاماميين في الائمة الاثني عشر . ويحتل الحسين بن علي بينهم المكانة المركزية ، باعتباره أبو الائمة التسعة من بعده ، وباعتباره أيضا الأب الروحي الملهم لتراث الثورة والشهادة في عقائد هذه الطائفة . أمّا الشرع الديني ، والذى تُشدّدُ عليه عقائد السنّة الحاكمين ونهجهم في الحكم ، فقد وجدت عقائد الشيعة له حلا في عصمة الامام وعلمه ، الذي هو علم الهي متوارث (1) .

هذا التمايز العقائدى في تجربتي الحكم والمعارضة ، انعكس في طبيعة التفسيرات والتأويلات التي قدّمها كل من الفريقين لجوانب عدّة من التراث الديني ، دعما لتصوره لصيغة الحكم وصورة الحاكم في الاسلام . وقد انعكس هذا الأمر في جملة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية (2) ، التي اشتهر عنها أنها فُسّرت من قبل الطرفين بشكل مغاير . فعلى سبيل المثال ، اشتهر عن حديث الثقلين عند السنّة ، أن

---

1) انظر : محمد بن الحسن الحرّ العاملي ، اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ، ج ١ ، (قم : المطبعة العلميّة ، ١٣٧٨ هـ ، الباب السادس ، حيث يشتمل هذا الباب على عرض واف للأدلة التي يستعين بها الاماميون على اثبات وجوب الامامة والعصمة . وتدعم هذه الأدلة بتأويلات للعديد من الآيات القرآنية والأحاديث ، التي وردت نقلا عن أئمة آل البيت وكبار علماء الشيعة الكلاسيكيين ، انظر أيضا ، معالجة من وجهة نظر سنّية لعقائد الشيعة في مسألتي العقل والنقل عند : مصطفى الرافعي ، اسلامنا في التوفيق بين السنّة والشيعة (بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م) ، ص ١٢١ - ١٢٢ ، حيث يعرض الكتاب أيضا لمجمل الآيات والأحاديث الواردة بهذا الشأن .

2) وردت نماذج عن ذلك في الفصل الثاني الذى عالج عقائد الطرفين حول هذه المسألة .

أن المقصود بالثقلين ، هو كتاب الله وسنّة رسوله . واشتهر عنه عند الشيعة أن المقصود بهما ، كتاب الله وعترة رسوله ، أي آل بيته . ومن البديهي أن ينسحب هذا التفسير على تصور الطرفين لافراد آل البيت ومكانتهم في الدين . ويبدو التمايز كأوضح ما يكون ، في تفسير كل من الطرفين لعلاقة النبي بحفيديه الحسن والحسين . ففيما يفسّر السنّة الأحاديث النبوية الواردة بشأن الحسنين على أنها انعكاس طبيعي لعاطفة الجد نحو حفيديه [١] ، يتأوّل الشيعة في هذه الأحاديث ما يتجاوز العاطفة الأبوية ، الى علاقة روحية ، معتبرين هذه الأحاديث بمثابة مؤشر على امتداد رسالة النبوّة في شخص الامام [٢] . وتدعم عقائد الشيعة هذا التأويل فيما يتعلق بامامة الحسين وولده من بعده ، بمجموعة من الأقوال المنسوبة للعديد من أئمة آل البيت . من ذلك مثلا ما ورد لدى ابن شهرآشوب في المناقب ، أنّ الحسين عندما تغذى من ابهام الرسول وهو رضيع أنبت الله لحمه من لحم النبي . ومن ذلك أيضا ، أنّ النبي كان يوما قد خاطب الطفل قائلا : "أيها حسين أيها حسين .. أبى الله الا ما يريد فيك وفي ولدك ، يعني الامامة [٣] .

لقد تمّت في البنود السابقة من هذا الفصل معالجة وافية لصورة الحسين كما جاءت في عقائد الشيعة الاماميين . لذا ، سيحاول هذا البند ما أمكن ، حصر اهتمامه

---

١) انظر : عمر أبو النصر ، الحسين بن علي ، حفيد محمد بن عبد الله (بيروت : المكتبة الأهلية ، ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٤ م) ، ص ٣٥ ـ ٣٨ ، محمد أحمد عاشور ، سيد شباب أهل الجنّة (بيروت : دار الاعتصام ، ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١م) ، ص ١١ ، ١٢ .

٢) والأمر هنا لا يحتاج الى مصدر ، حيث احتل هذا الأمر حيزا وافيا من الفصلين الثاني والرابع من هذه الاطروحة ، ويمكن الرجوع على سبيل المثال للهامش ٢ ، ص ١٧٤ .

٣) ابن شهرآشوب ، مصدر سبق ذكره ، ج ٣ : ٢٠٩ .

بتسليط الضوء على الصورة المقابلة ، والتي يتبيّنها المرء في تصوّر السنّة للحسين .
ومنطلق البحث في ذلك أن تصوّر كل من هاتين الجماعتين للحسين انما هو امتداد لعقائدهما حول مجمل الحقيقة الدينية والاجتماعية ، وبالتالي السياسية . وفي هذا السياق ، يشار الى أنه في مقابل تشديد عقائد الشيعة على دلالة الحدث ومعناه ، نجد أن عقائد السنّة تولي عناية خاصة للبحث عن العوامل والمسببات التي كانت وراء وقوع الحدث ، وهي ان حفلت بمعنى الحدث ، فمن قبيل العبرة والاستفادة من دروس التاريخ ، بما يخدم مصلحة الامة الاسلامية وصلاح أمرها . وهذا ما يبدو واضحا في الكتب المعدودة التي عالجت واقعة كربلاء أو شخص الحسين من منظور سنّي . في مؤلفه الفتنة الكبرى، يعالج طه حسين واقعة كربلاء ونتائجها السلبية على وحدة المجتمع الاسلامي ، في سياق معالجته لمجمل الأحداث التي عصفت بالمجتمع الاسلامي ابّان تلك الفترة . وحين يكتب عن شخص الحسين ، فانه يتحدث عن سمات شخصيته ومناقبه ، مبيّنا بالمقابل ، فظاعة الجرم في مسلك يزيد بن معاوية وواليه على الكوفة آنذاك ، عبيد الله بن زياد ، لانّهما لم يصونا حرمة رسول الله في ابن بنته وفي آل بيته[1] .
ويبين المؤلف ، كيف أنّ الحسين أراد العافية ، مقترحا ثلاثة حلول ، رفضها ابن زياد جميعا ، مفضلا القتال في معركة جرّت الوبال على المسلمين ، من حيث أنها فتحت في الاسلام قرحا ظلّ على مدى الأيام . ورأى طه حسين في مأساة كربلاء ، غلوا في الاثم من جانب يزيد وابن زياد ، معتبرا أن هذه الفتنة ، انتهت الى القضاء على سنّة

---

١) طه حسين ، مصدر سبق ذكره ، ج ٢: ٢٦٨ .

الخلافة الراشدة لصالح الملك ، الذى فرّق المسلمين شيعا وأحزابا [(١)] .

ويعبّر العقاد في أبو الشهداء عن المضامين ذاتها ، مشيرا في الوقت نفسه الى الخلفية التاريخية للصراع الاموى الهاشمي ، ومبيّنا أن هذا الصراع أخذ امتداده في الصراع بين علي ومعاوية ، ثم الحسين ويزيد . ويرى العقاد في هذا الصراع انعكاسا لطبيعة اللحظة التاريخية ، حيث كانت اللحظة لصالح الدولة الدنيوية ، فيما خاض بنو هاشم معركة الامامة الدينية ، في زمان غير زمانها [(٢)] .

وفي معالجته لشخص الحسين ، يؤكد العقاد على صفات المؤمن الغيور التي تحلّى بها الحسين أثناء المعركة في كربلاء ، فيما لم يوفّر خصمه بالمقابل ، فعلة سوء الّا واستباحها لنفسه ، من أجل تحقيق غرضه في حماية ملكه الدنيوى [(٣)] .

ولا يخرج عن السياق العام لما جاء لدى العقاد وطه حسين ، ما ذكره العلايلي في تاريخ الحسين ، نقد وتحليل ، حول مجمل الوقائع التاريخية المتعلقة بحياة الحسين ، والمناقب الشخصية التي اتصف بها الحسين . على أنّ العلايلي يضيف الى ذلك بعدا آخر ، مشيرا الى العوامل التي أثّرت في رسم شخصية الحسين على النحو الذى جاءت عليه . وهو في تحليله لشخص الحسين يستعرض مجمل العوامل التاريخية والنفسية والوراثية ، وكذلك أثر البيئة الروحية التي ترعرع في حناياها ، فانعكست على مجمل تفكيره ومسلكه . ويعطي العلايلي أهمية خاصة لظروف الصراع السياسي التي عايشها الحسين

---

١) المصدر نفسه ، ص ٢٧٠ — ٢٧٢ .

٢) عباس محمود العقاد ، أبو الشهداء ، (القاهرة : دار سعد مصر للطباعة ، لا . ت ، ص ٨ .

٣) المصدر نفسه ، ص ٦٩

مذ كان بعد شابا يافعا ، وحتى خروجه الى الكوفة ، مبيّنا دور هذه الظروف في تشكيل موقفه [(١)] .

ولو أراد المرء أن يعطي صورة عن الحسين من منظور سنّي ، لما خرجت هذه الصورة في مجمل عناصرها عن الآتي : اسم الحسين ، نسبه الرفيع [(٢)] ، محبّة الرسول له ، فضله ، وفضل أخيه لدى جدهما والصحابة ، وذلك من خلال ذكر الأحاديث النبوية الواردة عنهما في كتب الحديث وفي كتب التاريخ الكلاسيكية ، وقائع حياته ، وهي لا تتعدى عند أهل السنّة ، ما جاء عن حياته في كتب التاريخ الكلاسيكية أيضا . وغالبية ما جاء في هذه الكتب يحكي تاريخ الحسين منذ بدء نشاطه السياسي ، عندما رفض مبايعة يزيد ، وقرّر الخروج الى الكوفة . وقد سبقت الاشارة الى ذلك بشكل واف في مطلع هذا الفصل ، كما أُشير في هذا الصدد الى شحّ المعلومات حول تاريخ الحسين قبل ذلك .

وأمّا عن مناقبية الحسين ، فغالبا ما تشير مؤلفات السنّة الى نسكه وعبادته ، والى اتّسامه بحسن الخلق ولطف المعشر . وتذكر في السياق ذاته أيضا ، روح الانضباطية العالية التي تحلّى بها الحسين عندما خرج في إحدى الفتوحات تحت امرة يزيد بـن

---

١) عبد الله العلايلي ، تاريخ الحسين ، نقد وتحليل (بيروت : مطبعة الكشّاف ، لا . ت) ، على مدى الصفحات ٢٠٢ — ٣٠٠ .

٢) تشدّد مؤلفات السنّة على ذلك من منطلق أن رفعة نسبه تتأتّى من كونه ابن بنت النبي (انظر : العقاد ، مصدر سبق ذكره ، ص٤٩ ، أحمد لطفي ، الشهيد الخالد ، الحسين بن علي (القاهرة : دار الهلال ، لا . ت) ، ص١٨ .

معاوية ، رغم تحفظ الحسين على شخص يزيد [1] .

أي أنّ مؤلفات السنّة تشدد في معالجتها لشخص الحسين على مسألتين هامتين: المنزلة الرفيعة التي اكتسبها الحسين من كونه ابن بنت رسول الله ، وهذه مسألة تقتضي من المسلمين حفظ حرمة النبي في ابن بنته وفي آل بيته . وأمّا الثانية ، فتشدّد على مناقب الحسين الشخصية ، وتتأسى للمصير المأساوي الذي لقيه في كربلاء ، نتيجة عنت يزيد بن معاوية وشطط واليه على الكوفة آنذاك عبيد الله بن زياد .

ولا يبدو هناك ثمة من تكثيف في مؤلفات السنّة لصورة الحسين أو لواقعة كربلاء . على أنّ المرء يلمس لديهم تكثيفا في جانب آخر ، وهو تشديد السنّة على العوامل التاريخية التي لعبت دورا في قدر الحسين ، أكثر بكثير من العوامل الروحية ، التي اليها يعزو الشيعة قدر الشهادة في مصير الحسين . وكان نهج المؤرخين الكلاسيكيين ممن عرفوا بميولهم نحو أهل السنّة والجماعة أيضا في نفس الاتجاه المشار اليه أعلاه . وهذا ما يبدو واضحا على الاقل في البداية والنهاية في التاريخ لابن كثير . فقد ورد لدى ابن كثير مجمل ما جاء على لسان النبي من أحاديث حول الحسنين ، دون اغفال الاشارة من جانبه الى مدى ضعف أو قوّة الاسناد في الحديث ، مما يشير ضمنا الى انتقاد تلك الأحاديث الموضوعة ، والتي تبالغ في شخص الحسين . بل ان ابن كثير يشير بكل الوضوح لهذه المبالغة في موقع آخر ، حين يقول : " ولقد بالغ الشيعة في يوم عاشوراء فوضعوا أحاديث كثيرة كذبا فاحشا ، من كون الشمس كسفت

---

1) العلايلي ، مصدر سبق ذكره ، ص٢٩٢ .

يومئذ حتى بدت النجوم وما رفع يومئذ حجر الا وجد تحته دم ، وأن أرجاء السماء احمرت ، وأن الشمس كانت تطلع وشعاعها كأنه الدم ... ولم يرفع حجر من حجارة بيت المقدس الا ظهر تحته دم عبيط ، وأن الابل التي غنموها (أي اصحاب ابن زياد) من ابل الحسين حين طبخوها صار لحمها مثل العلقم "(١) .

ما ورد آنفا في نماذج من مؤلفات السنّة لا يشير الى وجود تصور خاص عندهم بالحسين . وجلّ ما يمكن استخلاصه من صورة الحسين لديهم ، هو المكانة الأدبية الرفيعة التي احتلها الحسين لكونه ابن بنت النبي ، ثم موته المأساوي الذي أثار حفيظة كل مسلم ، والذي لا ترى فيه عقائد السنّة مع ذلك ، مبررا للمغالاة في الشهيد . ولقد عبّر ابن كثير مجدّدا عن هذا الموقف ، بالقول : " فكل مسلم ينبغي له أن يحزنه قتله رضي الله عنه ، فهو من سادات المسلمين ، وعلماء الصحابة وابن بنت رسول الله التي هي أفضل بناته ، كان عابدا وشجاعا ولكن لا يحسن ما يفعله الشيعة من اظهار الجزع والحزن ... وقد كان أبوه أفضل منه فقتل ، وهم لا يتخذون مقتله مأتما كيوم مقتل الحسين ، فان أباه قتل يوم الجمعة وهو خارج الى صلاة الفجر في السابع عشر من رمضان سنة أربعين ، وكذلك عثمان كان أفضل من علي عند أهل السنّة والجماعة ، وقد قتل وهو محصور من الوريد الى الوريد ، ولم يتّخذ الناس يوم قتله مأتما ، وكذلك عمر بن الخطاب ، وهو أفضل من عثمان ومن علي ، قتل وهو قائم يصلّي في المحراب صلاة الفجر ويقرأ القرآن ، ولم يتخذ الناس يوم قتله مأتما ..." (٢) .

---

١) ابن كثير ، مصدر سبق ذكره ، ج ٨ : ٢٠١ .
٢) المصدر نفسه ، ، ص ٢٠٣ .

الحسين اذا ، لا يحتلّ موقعا ذا دلالة عقائدية في تصوّر السنّة له . وصورته عندهم هي امتداد لتصورهم غيره من الشخصيات الاسلامية التي دخلت التاريخ في اطار حدث معيّن . وذكراه عندهم لا تكتسب بأي حال ما اكتسبته هذه الذكرى عند الشيعة الاماميين من تكثيف اتسّم بطابع الطقوسيّة العالية . لذا ، فانّ المقابلة بين تصورين عن الحسين أحدهما سنّي والآخر شيعي ، أمر لا يصحّ من هذه الزاوية . ولا تستقيم الموازنة بين التصورين الا اذا وضعت فكرة الشهيد عند الشيعة في مقابل فكرة السنّة عن الرمز الاسلامي في صورة البطل . فعقائد السنّة الحاكمين ، ترى في كل شخصية اسلاميّة نموذج البطل التاريخي . والبطل في تصوّرهم شخصية تاريخية بالكامل . لهذا تقترن صورة الرمز عند السنّة برجل الدولة الكفوء كأبي بكر الصدّيق وعمر بن الخطاب وصلاح الدين الأيوبي وغيرهم . ويدخل في عداد هذا التصور أيضا أبطال الفتوحات وقادة الحروب المظفّرين ، مثل خالد بن الوليد وعقبة بن نافع وطارق بن زياد . بمعنى أنّ البطل في عقائد السنّة ، مصطلح يرتبط الى حد كبير بتلك الشخصيات التاريخية التي لها اسهام مشهود في صنع تاريخ الانتصارات الخاص بهذه الجماعة . وأمّا الشهيد في نظر السنّة ، فانه في الأغلب الاعمّ امتداد لشخص البطل التاريخي نفسه . فالشهيد هو البطل يسقط في طريقه نحو الهدف المرجو من فعل البطولة[1] ، وذكراه عند السنّة يغلب عليها طابع التكريم لمن ضحّى بحياته في سبيل العقيدة والدين . وهذان في عقائد السنّة ، هما : وحدة الجماعة وسيادة الشرع الديني .

---

١) يشدّد السنّة على طابع البطولة حتى في فعل الاستشهاد ذاته (انظر : الشرباصي ، مصدر سبق ذكره ، ج ٤ : ٦٣٦ — ٦٣٨ .

على أنّ عقائد السنّة تشدّد على استمرارية البطل في التاريخ ، لا بشخصه ، وانما باتباع نهجه (نهج السلف الصالح) . وفي هذا اشارة الى تشديد هذه العقائد على بقاء المؤسسة أكثر من تشديدها على بقاء الرمز . ولا غرو في ذلك ، فالخليفة عند السنّة هو منفّذ الشرع الديني ، مما يعني أنّ السيادة هي للشرع لا للخليفة .

كما لا تأخذ صورة الخليفة عند السنّة أية سمة فوق تاريخية بأى حال ، في حين تشير صورة الامام عند الشيعة المعارضين الى نظام عقائدى متكامل . وهذا الفارق في صورة الرمز عند الطرفين ، يطرح مجدّدا مسألة موقف كل منهما من العملية الزمانيّة ذاتها ، وعلاقتها بالدين . فالسنّة يشدّدون على طابع الدولة في الدين . ولهذا يرون اكتمال الدين قد تحقّق بالقرآن والحديث ، واستنادا للآية القرآنية : * اليوم أكملت لكم دينكم ... * [1] . أمّا الشيعة ، فيرون استحالة كمال الدين بغير الامام . ولهذا تراهم يشدّدون على الطابع الرسالي للدين ، أي على طور الدعوة . وهو طور كان النبي محمد بنفسه قد قام فيه بدور الداعية والمحرّض ، وذلك ابّان المرحلة المكيّة من الاسلام . لهذا احتاجت عقائد الشيعة الى رمز "عقائدى" يحمل في حضوره التاريخي صفة الداعية والمحرّض . ولمّا لم تجده هذه العقائد ماثلا في شخص الحاكم التاريخي ، بحثت عنه في حضور فوق تاريخي . أى أنّ عقائد الشيعة أخرجت الرمز الاسلامي من الوقت الزمني الى الوقت الميثولوجي [2] . وخروج كهذا ، تسعى اليه عقائد المعارضين على وجه العموم عندما لا تكتفي مع الواقع التاريخي القائم ، خاصة في الظروف السياسية الضاغطة وفي مراحل

---

١) المائدة : ٣ .

٢) انظر ايلياد في شرحه لميل الانسان عموما في ظروف معيّنة للخروج من الوقت الزمني الى الوقت الميثولوجي (Eliade2, op.cit., p. 35-37.)

الانتقال والمنعطفات الأساسية في حياة الجماعة المعنيّة . وخروج كهذا لا يتأتى من الناحية التاريخية ، إلّا عبر وسائط رمزية مثل الأيديولوجيا أو الاسطورة ، وفي أحيان كثيرة من خلال المزاوجة بينهما . وعقائد الشيعة الاماميين عبّرت عن هذا الخروج (ميثولوجياً) ، بالرغبة في العودة الى النقاء الأول ، الكائن في أصالة الدين ، أي في العهد الرسالي . وهو عهد ارتأت عقائد الاماميين امكانيّة تواصله ، فقط ، من خلال الائمة المعصومين . لذا طمحت هذه العقائد الى كمال الدين برفعها شعار الثورة الدائمة . ووجدت في صورة الامام الشهيد الثائر الأبدى الذى هو صنو "الانسان الكامل" [(1)] .

---

١) انظر : بدوي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٨٩ - ٩٤ ، حيث يشرح المؤلف بذور نظرية الانسان الكامل في القرآن ، ومن ثمّ اعتناق الشيعة لهذه النظرية .

الخاتمـــــــــة

في الأصل ، الشهيد في الاسلام هو الذى يسقط في معارك الجهاد ، دفاعا عن العقيدة والدين . هذه الصفة الاجمالية للشهيد ، حملت في طيّاتها سمة كفاحيّة اقترنت بصورة الشهيد في الاسلام على وجه العموم .

على أنّ هذه الاطروحة بفصولها الأربعة ، سعت بشكل أساسي ، للتعرف على التغيّر الذى طرأ على صورة الشهيد بعد افتراق الجماعة الى نهجي حكم ومعارضة . اذ بعد ذلك ، ظلّ البعد التاريخي لشخص الشهيد في عقائد السنّة الحاكمين ، هو الطابع المسيطر على مفهومهم له . ذلك لأنّ عقائد السنّة ، كما سبقت الاشارة ، ترى في الشهيد امتدادا لشخص البطل التاريخي . هذا يعني أنّ السقوط الفردى للبطل في المعركة لا يغيّر من صورته كثيرا عند السنّة ، اذ يسقط بطل وينهض آخر ، ليتابع المسير من بعده نحو الهدف المرجو من فعل البطولة .

بالمقابل ، فان صورة الشهيد عند الشيعة المعارضين ، هي ـ باقترانها بشخص الامام ـ أقرب الى المقولة الأيديولوجية منها الى الشخصية التاريخية . فصورة "الامام الشهيد" عند هذه الطائفة شكّلت الحد الأيديولوجي اللازم لطرح تمايزها عن غيرها من الجماعات في المجتمع الاشمل ، وخاصة ، بالتوازى مع الهوية المجموعية لأهل الحكم .

هذه الخلاصة الأولية ، تستتبع النظر في كيفية تحول الحدث التاريخي (كربلاء الحسين) الى أيديولوجيا . وتستوجب كذلك ، النظر فيما عكسته هذه الأيديولوجيا من

مضامين ، وبالتالي ، محاولة التعرف على مصدر الحيوية الدائمة للحدث في عقائد الشيعة.

لقد كانت كربلاء بالنسبة للسلطة الاموية آنذاك ، بمثابة عبور طقوسي نحو قسر السلطة . والحدث التاريخي نفسه ، أصبح فيما بعد ، "المعبر الطقوسي" للمعارضة نحو تأسيس ذاتها . فمن الناحية التاريخية ، كانت كربلاء هزيمة شخصية للحسين . غير أن هذه الهزيمة تحولت فيما بعد الى باعث روحي قوي ، وفر الارضية اللازمة لنسج اسطورة حول الحسين ، لخصت في معانيها مجموعة من النماذج والاهداف والدوافع نحو تشكيل معارضة اسلامية . وقد وظفت في سياق ذلك ، القوة الكامنة في الرمز الديني ، الماثل في قتل ابن بنت النبي . اذ امتلك هذا الرمز طاقات أسهمت في شحذ مشاعر المؤمنين ، وتغذية حس الثورة عند المحازبين . جاء ذلك في سياق "تجييش" حالة مجموعية تستجيب لصورة الامام الشهيد ، باعتباره وسيط الرعاية الالهية على الارض ، وباعتباره أيضا - ودائما استنادا الى عقائد الشيعة الاماميين - مصدر اللطف الالهي بالبشر . واستجابة كهذه لا تتأتى الا بممارسات طقوسية ذات وتيرة عالية ، وذات مضامين ثورية . اذ ذاك ، لا تعود فكرة الشهادة مجرد فكرة ، بل هي فكرة دينامية ، امتلكت القدرة على الحيوية من خلال المضامين الثورية التي حملتها المزاوجة بين عقيدتي الشهادة والامامة . من هنا ، فان دم الامام الشهيد ، هو البذرة الروحية التي تمد المؤمنين بوسيلة الاتصال مع الشهادة ، وبالتالي ، ضمان استمرارها ، الذى هو مؤشر على ديمومة الثورة . وحيث أن لدم الشهيد هذه الوظيفة الحيوية ، فقد غلبت عليه في عقائد الشيعة صفتا الثائر والقديس . وليس في الاسلام ثمة ما يمنع من اتصاف الشهيد بالثورة . فهذه صفة لازمته مذ نشأ الاسلام . وكثيرا ما عظم النبي محمد نفسه باعتباره النموذج الامثل للثائر والمحارب . على أن مقتل الحسين في كربلاء ، أسبغ على الشهيد صفة القديس . وقد نظر الى الحسين بهالة من المجد

والتعظيم ، بسبب من الصفات الاستشهادية التي اقترنت بشخصه .

مجمل القول ، أنّ عقائد المعارضين غالبا مالا تسامح الواقع التاريخي ، لأنـه باختصار ، ليس تاريخها ، من حيث أنه يبعدها عن مواقع السلطة والقرار . ولهذا ، فهي غالبا ما تميل ، وتحت ظروف معيّنة قد تطول أو تقصر ، الى التعبير عن عدم اكتفائها مع الواقع التاريخي بصيغة رمزية ، إمّا في قالب نظام عقائدى ، أو من خلال الاسطورة (يقصد بالاسطورة هنا ، ببساطة ، البعد الميثولوجي للواقع الانساني) ، أو بالمزاوجة بينهما ، كما هو الحال في عقائد الشيعة الاماميين ، التي زاوجت بين اسطورة "الامام الشهيد " وشعار الثورة الدائمة .

في سياق ما تقدم ، تؤدى الاسطورة - كما الشعار الثورى ، وظيفة تعبوية لا يستهان بها ، بل ان الاسطورة هي الأكثر قدرة على مخاطبة الجموع الشعبية المؤمنة . فالاسطورة تتوافق في مضمونها مع معايير الذاكرة الشعبية التي تستوعب الحدث من خلال "تبسيطه " ، وذلك باحالتها اياه ، واستنادا الى ايلياد مجددا ، (Eliade, op.cit., p.44) ، الى نموذجه الميثولوجي . كذلك ، تتلائم الاسطورة مع الذاكرة الشعبية من حيث أن هذه الذاكرة تميل مع الزمن لاسقاط الوقائع التفصيلية للأحداث ، ولا تحتفظ إلّا بدلالة الحدث ومعناه . والدلالة والمعنى أمران ماثلان أبدا في النماذج البدئية ، أى في التاريخ الميثولوجي ، والذى تسميه الأساطير الدينية بالتاريخ القدسي .

المراجع والمصادر

أ. باللغة العربية :

الكتب :

- ابن الاثير ، عزّ الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم ، الكامل في التاريخ ، ١٣ ج ، بيروت : دار صادر ، ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٥م .

- ابن بابويه ، محمد بن علي بن الحسين (القمّي) ، من لا يحضره الفقيه ، ٤ج ، النجف : دار الكتب الاسلامية ، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م .

- ابن خلدون ، عبدالرحمن ، المقدّمة ، من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، ٧ج ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٥٦ — ١٩٥٩ .

- ابن الجوزي ، سبط ، تذكرة الخواص ، النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٨٣ هـ/ ١٩٦٤م .

- ابن طاووس ، علي بن موسى بن جعفر بن محمد ، اللهوف في قتلى الطفوف ، النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٦٩ هـ/ ١٩٥٠ م .

- ابن كثير ، أبو الفداء اسماعيل بن عمر ، البداية والنهاية في التاريخ ، ١٤ ج ، القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٣٤٨ — (١٣٥٨ هـ) / ١٩٢٩ — ١٩٣٩ م .

- ابن المنظور ، أبو الفضل محمد بن مكرّم ، لسان العرب ، ٢٠ ج ، القاهرة : طبعة بولاق ، ١٣٠٠ — ١٣٠٧ هـ .

- ابن النعمان ، محمد بن محمد (الشيخ المفيد) ، الارشاد ، النجف ، المطبعة الحيدرية ، ١٣٨١ هـ/ ١٩٦٢ م .

- ________ النكت الاعتقادية ، بيروت : مؤسسة أهل البيت ، لا . ت .

- ابن عساكر ، أبو القاسم علي بن الحسن ، ترجمة ريحانة رسول الله الامام المفدى في سبيل الله الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليهم من تاريخ مدينة دمشق ، ٣ ج ، تحقيق وتعليق : الشيخ محمد باقر المحمودي ، بيروت : مؤسسة المحمودي ، ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨ م .

- أبو سعد ، أغاني ترقيص الأطفال عند العرب منذ الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٤ .

- أبو النصر ، عمر ، الحسين بن علي ، حفيد محمد بن عبد الله ، بيروت : المكتبة الأهلية ، لا . ت .

- آشوب ، ابن شهر ، مناقب آل أبي طالب ، ٣ ج ، النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٦ م .

- الأصفهاني ، أبو الفرج علي بن الحسن ، كتاب الاغاني ، ٢٤ ج ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، ١٩٢٧ - ١٩٧٤ .

- ________ مقاتل الطالبيين ، شرح وتعليق : السيد أحمد صقر ، بيروت : دار المعرفة ، لا . ت .

- آل ابراهيم ، الشيخ حبيب ، ذكرى الحسين ، جزءان ، صيدا : مطبعة العرفان ، ١٣٥٤ هـ/ ١٩٣٥ م .

- أمين ، أحمد ، ضحى الاسلام ، بيروت : دار الكتاب العربي ، (١٩٣٥) .

- الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ، ٥ج في ٨ ، بيروت : مطبعة الانصاف ، ١٣٦٧ هـ/ ١٩٤٨م .

- ـــــــــ ، لواعج الأشجان ، النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٧٢ هـ .

- ـــــــــ ، المجالس السَنيّة في مناقب ومصائب العترة النبوية ، ٥ج ، النجف : مطبعة النعمان ، لا . ت .

- الأنصاري ، عبد الحميد اسماعيل ، نظام الحكم في الاسلام ، الدوحة : دار قطري بن الفجاءة ، ١٤٠٥ هـ: ١٩٨٥ م .

- الباقلاني ، أبو بكر محمد الطيب ، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلّة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تحقيق وتعليق : محمود محمد الخضيرى ومحمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٣٦٦ هـ/ ١٩٤٧م .

- بدوي ، عبد الرحمن ، الانسان الكامل في الاسلام ، دراسات ونصوص غير منشورة ألّف بينها وترجمها وحققّها : عبد الرحمن بدوي ، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ .

- البغدادي ، عبد القاهر بن طاهر بن محمد ، الفرق بين الفرق ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة : مطبعة المدني ، لا . ت .

- البهادلي ، علي محمد ، فلسفة الشهادة ، النجف : مطبعة النعمان ، ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٥م .

- التستري ، الشيخ جعفر ، الخصائص الحسينية ، النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٧٥ هـ : ١٩٥٦ م .

- الجويني ، الامام عبد الملك بن عبد الله ، الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، ترجمة : ج . د لوسياني ، باريس : المطبعة الدولية ، ١٩٣٨ .

- ـــــــــــ ، غياث الأمم في التياث الظلم ، تحقيق : عبد العظيم الديب ، دولة قطر : جامعة قطر ، ١٤٠٠ هـ .

- ـــــــــــ ، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنّة والجماعة ، تقديم وتحقيق : فوقيّة حسين محمود ، القاهرة : المؤسسة المصرية للتأليف ، ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٥ م .

- حتي ، فيليب ، تاريخ العرب ، جزءان ، بيروت : دار الكشّاف ، ١٩٦٥ .

- الحرّاني ، أبو محمد الحسن بن علي ، تحف العقول عن آل الرسول ، النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٩٦٣ .

- الحسني ، هاشم معروف ، الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ ، بيروت : دار الكتب الشعبية ، لا . ت .

- حسين ، طه ، الفتنة الكبرى ، جزءان ، القاهرة : دار المعارف بمصر ، لا . ت .

- حسين ، محمد محمد ، الهجاء والهجّاؤون .. في الجاهلية ، بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠ .

- الحسيني ، هبة الدين ، مختصر نهضة الحسين ، بغداد : مطبعة دار السلام ، ١٣٤٤ هـ .

- الحوت ، محمود سليم ، الميثولوجيا عند العرب ؛ بحث مسهب في المعتقدات والاساطير العربية قبل الاسلام ، بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٧٩ .

- الحلي ، نجم الدين محمد بن جعفر بن نما ، مثير الأحزان ، النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

- خالد ، المفتي حسن ، الشهيد في الاسلام ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧١ .

- الخوارزمي ، أبو المؤيد موفق بن أحمد ، مقتل الحسين ، جزءان في واحد ، عني بملاحظته والتعليق عليه : محمد السماوي ، النجف : مطبعة الزهراء ، ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م .

- خوري ، فؤاد اسحق ، امامة الشهيد وامامة البطل ؛ دراسة انثروبولوجية في تنظيم الدين والطوائف والاقليات الدينية في المجتمع العربي الاسلامي (مخطوط قيد الطبع) .

- الدرازي ، حسين بن محمد بن أحمد بن ابراهيم ، الفوادح الحسينية ، والقوادح البينيّة ، النجف : المطبعة الحيدرية ، لا . ت .

- الدسوقي ، عمر ، الفتوّة عند العرب أو أحاديث الفروسية والمُثل العليا ، (القاهرة) : مكتبة نهضة مصر (١٩٥١ ؟) .

- الدينوري ، ابو حنيفة احمد بن داود ، الأخبار الطوال ، تحقيق : عبد المنعم عامر ، القاهرة : وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٦٠ .

- الدواليبي ، محمد معروف ، الدولة والسلطة في الاسلام ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة ، ١٩٨٣ .

- الدوري ، عبدالعزيز ، مقدمة في تاريخ صدر الاسلام ، بيروت : المطبعة الكاثوليكيـة ، ١٩٦١ .

- الرافعي ، مصطفى ، اسلامنا في التوفيق بين السُنّة والشيعة ، بيـروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م .

- الرندي ، ابن عبّاد ، الرسائل الصغرى ، نشرها الأب بولس ع . نويا اليسوعي ، بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٧ .

- الزبيدي ، أبو الفيض مرتضى بن محمد ، تاج العروس من جواهر القاموس ، ١٠ ج ، القاهرة : المطبعة الخيرية ، ١٣٠٦ ـ ١٣٠٧ هـ .

- الزبيدي ، محمد ، الامامة في الفكر الكلامي الاسلامي ، مع تحقيق لبـاب الامامة من "أبكار الافكار" للآمدي ، رسالة ماجستير مقدمـة للمعهد العالي للدراسات الاسلامية ، بيروت : المقاصد ، ١٩٨٥ .

- الزين ، الشيخ محمد حسين ، الشيعة في التاريخ ، بيروت : دار الآثـار ، ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م .

- السجستاني ، أبو حاتم سهل بن محمد ، المعمّرون والوصايا ، تحقيق : عبد المنعم عامر ، القاهرة : دار احياء الكتب العربية ، ١٩٦١ .

- السوّاح ، فراس ، مغامرة العقل الاولى : دراسة في الأسطورة ـ سوريا وبلاد الرافدين ، بيروت : دار الكلمة ، ١٩٨٢ .

- السيد ، رضوان ، الأمّة والجماعة والسلطة ، بيروت : دار اقرأ ، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م .

- الشرباصي ، أحمد ، موسوعة الفداء في الاسلام ، ٤ ج ، بيروت : دار الجيل ، ١٩٨٣ .

ـ شريف ، محمد بديع ، الصراع بين الموالي والعرب ، القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٥٤ .

ـ شمس الدين ، الشيخ محمد مهدي ، أنصار الحسين ، دراسة عن شهداء ثورة الحسين ـ الرجال والدلالات ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م .

ـ ـــــــــــ ، ثورة الحسين في الوجدان الشعبي ، بيروت : الدار الاسلامية ، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .

ـ ـــــــــــ ، ثورة الحسين ، ظروفها الاجتماعية وآثارها الانسانية ، بيروت : دار الأندلس ، لا ت .

ـ ـــــــــــ ، عاشوراء ١٤٠٢ هـ [مجموعة خطب] ، بيروت : الدار الاسلامية ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .

ـ الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم ، دلائل الامامة ، النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٤٩ م .

ـ ـــــــــــ ، تاريخ الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، ١٠ ج ، تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٩ .

ـ الطبرسي ، أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، ٣٠ ج في ٦ ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦١ م .

ـ طرابيشي ، جورج ، الماركسية والأيديولوجيا ، بيروت : دار الطليعة ، (١٩٧١) .

- الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، تلخيص الشافي ، ٣ج ، تقديم وتعليق : السيد حسين بحر العلوم ، النجف : مكتبة العلمين ، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م .

- الطريحي ، فخر الدين ، المنتخب .. في جمع المراثي والخطب ، النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٨١ هـ .

- عاشور ، محمد أحمد ، سيد شباب أهل الجنّـة ، بيروت : دار الاعتصام ، ١٩٧١ .

- العاملي ، عبد الحسين ابراهيم ، المفيد في ذكرى السبط الشهيد ، بيروت : مؤسسة الأعظمي ، ١٩٦٩م .

- العاملي ، محمد بن الحسن الحرّ ، اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ، ٧ج ، قم : المطبعة العلمية ، لا .ت .

- العربي ، محمد عبدالله ، نظام الحكم في الاسلام ، الخرطوم : دار الفكر ، ١٣٨٨ هـ/ ١٩٦٨م .

- العقاد ، عبّاس محمود ، أبو الشهداء ، القاهرة : دار سعد مصر للطباعة والنشر ، لا .ت .

- علي ، جـواد ، تاريخ العرب قبل الاسلام ، ٨ ج ، بغداد : المجمع العلمي العراقي ، ١٩٥٠ ـ ١٩٥٧ .

- علي خان ، السيد عبدالكريم السيد ، مقتل سيد الشهداء الحسين بن علي ، بيروت : دار الزهراء ، ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢م .

- العلي ، صالح أحمد ، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري ، بغداد : مطبعة المعارف ، ١٩٥٣ .

- العلايلي ، عبدالله ، تاريخ الحسين ، نقد وتحليل ، بيروت : مكتبة الفرقان ، لا ت .

- عليوى ، ابن خليفة ، البطولة الحقة وقبس من سيرة عشرين بطلا اسلاميا ، دمشق : مكتبة الغزالي ، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .

- عيّاد ، شكرى محمد ، البطل في الأدب والأساطير ، القاهرة : دار المعرفة ، ١٩٥٩ .

- غرامشي ، أنطونيو ، قضايا المادية التاريخية ، ترجمة : فواز طرابلسي ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧١ .

- الغزالي ، الامام أبو حامد ، احياء علوم الدين ، ١٥ ج في ٤ ، القاهرة : دار الشعب ، لا ت .

- فادية ، ميشيل ، الأيديولوجيا ، وثائق من الأصول الفلسفية ، ترجمة : أمينة رشيد وسيد البحراوى ، بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٢ .

- القاضي ، وداد ، الكيسانية في التاريخ والأدب ، بيروت : دار الثقافة ، ١٩٧٤ .

- القطب ، سميرعبدالرزّاق ، أنساب العرب ، بيروت ، دار مكتبة الحياة ، ١٩٦٨ .

- الكاظمي ، حيدر الحسيني ، عمدة الزائر في الأدعية والزيارات ، دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٧٩ .

- الكثنوي ، حسن بن علي اليزدى ، أنوار الهداية ، بغداد : مكتبة النجاح ، ١٣٨٠ هـ .

- كوربان ، هنرى ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : نصير مرّوة وحسن قبيسي ، بيروت — باريس : منشورات عويدات ، ١٩٧٧ .

- الكليني ، أبو جعفر بن يعقوب ، الأصول من الكافي ، طهران : مطبعة الحيدري ، لا ت .

- لطفي ، حسن أحمد ، الشهيد الخالد الحسين بن علي (القاهرة) : دار الهلال ، لا ت .

- الماوردي ، أبو الحسن علي محمد بن حبيب البصري البغدادي ، الأحكام السلطانية ، القاهرة : مطبعة الوطن ، ١٢٩٨ هـ .

- المسعودي ، أبو الحسن علي بن الحسين ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ٤ج ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة : مطبعة السعادة ، (١٩٥٨) .

- معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة - بيروت : دار الشروق ، ١٩٨١ .

- معلوف ، الأب لويس ، المنجد ، معجم مدرسي للغة العربية ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٢ .

- مغنيّة ، محمد جواد ، الشيعة في الميزان ، بيروت - القاهرة : دار الشروق ، لا ت .

- ــــــــــ ، المهدي المنتظر والعقل ، بيروت : دار العلم للملايين ، لا ت .

- المقرم ، عبد الرزاق الموسوي ، مقتل الحسين أو حديث كربلاء ، النجف : دار الكتب الاسلامية ، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م .

- منيمنه ، حسن ، تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي — مقاطعة فارس — (٩٤٥ — ١٠٥٥) ، بيروت : الدار الجامعية ، ١٩٨٧ .

- المدرسي ، الهادي ، الشهيد و . . . الثورة ، بيروت : مؤسسة الاعلمي ، ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨م .

- نصّار ، ناصيف ، الفلسفة في معركة الايديولوجيا : أُطروحات في تحليل الايديولوجيا وتحرير الفلسفة من هيمنتها ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٠ .

- النوبختي ، الحسن بن موسى ، فرق الشيعة ، بيروت : دار الأضواء ، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م .

- الهاشمي ، علي بن الحسين ، ثمرات الاعواد ، النجف : مطبعة الغريّ الحديثه ، ١٣٨٦ هـ: ١٩٦٦م .

- ________ ، المطالب المهمّة في تاريخ النبي والزهراء والائمة ، النجف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٨٨ هـ/ ١٩٦٨ م .

- اليعقوبي ، أحمد بن أبي يعقوب ، تاريخ اليعقوبي ، جزءان ، (تح : مارتن ثيودور هوتسما ، ليدن — بريل ، ١٨٨٣) ، [صفحة العنوان والمقدمة باللاتينية] .

الصحــــف :

- صحيفـة السفير ، بيروت : (١٩/ ٤/ ١٩٨٥) .
- ـــــــــــــ ، = (٨ / ٥ / ١٩٨٦) .
- ـــــــــــــ ، = (١٦/ ٩ / ١٩٨٦) .
- صحيفة النهـار ، = (١٨/ ١٠/ ١٩٨٣) .

المجـــلّات :

- الآداب ، بيروت ، العدد الاول / السنة السابعـــةَ (كانون الثاني ، ١٩٥٩ ، الصفحات : ٤٢ ، ٤٤ ، ١١٧) .

المخطوطـات:

- الجويني ، محمد بهاء الدين محمد ، كتاب أوصاف الأشراف ، الآستانة : أيا صوفيا ، مخطوط رقم ٢٠٤٩ (صورة عن المخطـــوط محفوظة في مكتبة الجامعة الاميركية في بيروت .

المقابـلات :

- مقابلة مع العلّامة الشيخ محمد حسين فضل الله في بيروت ، بتـــاريخ : ١٠/ ٥ / ١٩٨٧ .

ب . باللغات الاجنبية

- The American College Dictionary, C.L. Barnhart ed. in Chief, New York: Random House, 1965.

- Apter David D., " Ideology and Discontent", in: David D. Apter (ed.), Ideology and Discontent, London: The Free Press of Glencoe, Macmillan Ltd., 1964. p.15-46.

- Bendix, Reinhard, " The Age of Ideology: Persistent and Changing", in: David D. Apter (ed.), Ideology and Discontent, London: The Free Press of Glencoe, Collier, Macmillan Ltd., 1964, p. 294-327.

- Brochelmann, Carl, Geschichte der Arabischen Literatur, bd. I, Weimar: Verlag von Emil Felber, 1898.

- Busse, Heribert, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055, Bd. 6, Beirut: Franz Steiner Verlag-Wiesbaden, 1969.

- Carlton, Eric, Ideology and Social Order, London: Routledge and Kegan Paul, 1977.

- Carlyle, Thomas, On Heroes, Heroworship and the Heroic in History, New York: Charles Scribner's sons, 1841.

- Carr, Edward Hallett, What is History? , New York: Alfred A. Knopf, 1962.

- Douglas, Mary, Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, New York: Frederick A. Praeger, Publishers, 1966.

- Eliade, Mircea, Myth, Dreams and Mystries, Transl. by: Philip Mairet, London: Harvill, 1957.

- ______________, The Myth of the Eternal Return, New York: Bollingen Foundation, 1965.

- The Encyclopaedia of Islam[1], 4 vol., and supplement, Houtsma (ed.), Leyden: 1913-1936.

- The Encyclopaedia of Islam[2], 5 vol., H.A.R. Gibb (ed.), Leyden: 1960-1986.

- Encyclopaedia of Religion and Ethics, 12 v James Hastings (ed.), New York : Charles Scribne sons, 1955-1956.

- Encyclopaedia of the Social Sciences, 15 vol., Edwin R. A. Seligman (ed.), New York: The Macmillan, 1930-1935.

- Fischel, H.A., " Martyr and Prophet", in: The Jewish Quarterly Review, v. 37, (1947): p. 265-280; 363-386.

- Greetz, Clifford, " Ideology as a cultural system", in: David D. Apter (ed.), Ideology and Discontent, London: The Free Pree of Glencoe, Collier, Macmillan Ltd., 1964, p. 47-76.

- ________________, Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia, New Haven: yale University Press, 1968.

- Hodgson, Marshall G.S., " How did the Early Shi´a Become Secterian ?", in: American Oriental Society Journal, v. 75, (1955): 1-13.

- Ibish, Yusuf, The Political Doctrine of Al Baqillani, Beirut: Publications of Arts and Sciences, Oriental Series, No. 44, 1966.

- International Encyclopaedia of the Social Sciences, 17 vol., David Sills (ed.), New York: Macmillan and Free Press, 1968.

- Lichtheim, George, " The Concept of Ideology.", in : George H. Nadel (ed.), Studies in the Philosophy of History, New York: Harper and Row, Publishers, 1965, p. 148-179.

- Macrae, Donald G., Ideology and Society: Papers in Sociology and Politics, New York: Free Press of Glencoe, 1962.

- Mannheim Karl, Ideology and Utopia: An Introduction to The Sociology of Knowledge, New York: Harcourt, 1936.

- Marx, Karl, " Die Deutsche Ideologie", in: Marx-Engels Werke, Bd. 3, Berlin: Dietz Verlag, 1969.

- ______________, " Zur Kritik der Politischen Okonomie - Vorwert", in: Marx - Engels Werke, Bd. 13, Berlin, Dietz Verlag, 1971.

- ________, Manifest der Kommunistischen Partei, Berlin: Dietz Verlag, 1977.

- The New Encyclopaedia Britannica, 15th ed., 30 vol., Chicago: /1975/

- Omar, Farouk, Abbāsiyyat; Studies In the History Of The Early Abbasids, Baghdad: Publication subsidized By The University of Baghdad, No. 104, 1976.

- The Oxford English Dictionary, 13 vol. James A.H. Hurray (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1933.

- Smith, W. Robertson, Kinship and Marriage in Early Arabia, Beirut: United publishers, 1973.

- Smith, W. Robertson, Lectures on the Religion of the Semites, London: A and C Black LTD., 1923.

- Smith, Wilfred Cantwell, Islam in Modern History, London: Oxford University Press, 1957.

- Sorel, George. Reflections on Violence. Trans. by : T.E. Hulme, London, George Allen, 1916.

- Turner, Victor, Dramas, Fields and Metaphors, Ithaca and London: Cornell University Press, 1974.

- Watt, W. Montgomery, Islamic Political Thought, Edinburgh: University Press, 1968.

- Webster's Dictionary, rev. ed. Merriam Company Publishers, U.S.A. 1952.

- Wellhausen, Julius, The Religio-Political Factions In Early Islam, ed. by R.C. Ostle, Trans. by R.C Ostle and S.M. Waltzer, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1975.

- Wolf, Eric R., " The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam", Southwest ern Journal of Anthropology, v.), No. 4, (Winter, 1951): 329-356.